

Hans
Blumenberg

Paidós
Básica

La
legibilidad
del
mundo

La legibilidad del mundo

Paidós Básica

Últimos libros publicados:

60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinaria*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad: su poder y sus límites*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*

Hans Blumenberg

La legibilidad del mundo

Título original: *Die Lesbarkeit der Welt*

Publicado en alemán, en 1981, por Suhrkamp Verlag, Francfort del Meno

Traducción de Pedro Madrigal Devesa

Cubierta de Mario Eskenazi

Libro publicado con la ayuda de Inter Naciones, Bonn

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

- © 1981 Suhrkamp Verlag
- © 2000 de la traducción, Pedro Madrigal Devesa
- © 2000 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-0974-3

Depósito legal: B-40.080/2000

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain



*Liber scriptus proferetur,
in quo totum continetur.
Unde mundus judicetur.*

«Dies irae»

Sumario

I	Una metáfora para la totalidad de lo experimentable	11
II	Mundo de libros y libro del mundo	19
III	El cielo como libro, el libro del cielo	25
IV	Alegorías de letras	39
V	Surgimiento y demora del segundo de los libros	51
VI	El laico iletrado como lector del libro del mundo	63
VII	Los libros de Dios coinciden entre sí	73
VIII	Asimetrías de la legibilidad	91
IX	Codificación y desciframiento del mundo humano	113
X	Crónica y fórmula del mundo	125
XI	Un mundo robinsoniano frente al mundo de Newton	153
XII	Tendencias en las proximidades del siglo XIX	165
XIII	El libro de la naturaleza de Hamburgo y su reflejo en Königsberg	183
XIV	Signos frontales, signos celestes	203
XV	«¡Qué legible se me hace el libro de la naturaleza...!»	217
XVI	Hay que romantizar el mundo	237
XVII	La idea del libro absoluto	271
XVIII	Un libro sobre la naturaleza como un libro de la naturaleza	285
XIX	El libro del mundo vacío	305
XX	Preparación a la interpretación de los sueños	329
XXI	Hacer legibles los sueños	341
XXII	El código genético y sus lectores	377

I

UNA METÁFORA PARA LA TOTALIDAD DE LO EXPERIMENTABLE

Si queremos reducir a una todas las frases usuales de la crítica cultural, sale a relucir que el malestar en la cultura está dominado por una decepción en la que nadie es capaz de decir cuáles fueron las expectativas que han sido defraudadas. Puede admitirse a la ligera que han surgido y han sido vulneradas toda una serie de aspiraciones elementales que el ser humano ha abrigado respecto al mundo, sobre todo si se parte del lacónico principio del Derecho Natural de que todo incumbe a todos y está abierto a todos. Si en las transgresiones ha de haber además un sujeto —de una identidad sumamente indeterminada— al que poder inculpar de aquello para lo que, si no, no puede encontrarse ningún autor, se ven exentos de culpa todos aquellos que, de ordinario, podrían ser los culpables. Dejando momentáneamente de lado quién es el que puede haber impedido siempre que se cumplan las expectativas, nos preguntamos: ¿cuáles han sido éstas?

Si nos atenemos al catálogo kantiano de las grandes cuestiones últimas, ¿no nos quedamos primordialmente con la que plantea: *¿qué es lo que podemos saber?* Y precisamente la decepción sufrida en el saber que podemos obtener urge a preguntarnos: *¿qué era lo que queríamos saber?* Y esto da también un giro a la otra pregunta fundamental del canon kantiano: *¿qué nos está permitido esperar?*, que nos lleva indefectiblemente a preguntar, a su vez: *¿qué nos estaba permitido esperar?*

Un planteamiento tal de cuestiones dirigidas a las no realizaciones de la conciencia nos presenta, a la hora de cerciorarnos de sus fuentes, un cúmulo de dificultades. ¿Dónde se oculta aquello que una vez fue esperanza, y que acaso todavía lo sea, o bien pueda a empezar a serlo un día? En esto uno no debe atenerse al estándar cotidiano de lo que ya ha sido excluido de las cosas aceptables como un anacronismo o bien aún es considerado digno de un recuerdo indulgente sólo en cuanto algo previo a lo que final-

mente aceptamos. En su vivo intercambio con la realidad, la experiencia tiene, desde siempre, sus ideales ocultos; sin embargo, en relación con éxitos y victorias posteriores de otro calibre, aquéllos caen bajo la sospecha de ser obsoletos, oscuros, risibles. Las relaciones del hombre con el mundo no pueden seguir beneficiándose de la fiabilidad que antaño merecía el *horror vacui* o la teleología universal (con antropocentrismo o sin él), dado que justamente supuestos así impidieron la ejecución de lo prescrito por la empiria, siendo, por ello, expulsados, y con razón, del ámbito de todas las teorías. Claro que sólo para volver de nuevo, colándose por toda clase de puertas traseras y con toda suerte de disfraces y heterónimos.

Por muy dañinas que cualquier historia de la ciencia pueda considerar todas esas creencias universales, esto no cambia un ápice la afinidad que tienen —y a la que dan una expresión— con las expectativas que el ser humano tiene puestas, clandestinamente, en la realidad. La represión rigurosa de estos prejuicios no ha logrado más que un desplazamiento de la competencia de aquellas esperanzas de alto copete, sin hacer con ello que las grandes sentencias se hayan hecho más escasas o más discretas.

Preguntar si nuestro mundo es el mundo que queremos pertenece a la retórica política. Esto puede, muy bien, dar la impresión de que hay, o ha habido, otros mundos que buscar; uno puede haberse equivocado en la elección, lo cual pide y legitima una serie de correcciones. Pero lo que pasa, así, a configurar el gran gesto de la administración cósmica puede ser acercado, de hecho, a toda época histórica en forma de pregunta: *¿cuál era el mundo que uno creyó poder tener?*

El deseo de que el mundo se haga accesible de un modo distinto al de la simple percepción y hasta de la predecibilidad exacta de sus fenómenos —en el conglomerado de su «legibilidad», revelándose como un todo integrado por la naturaleza, la vida y la historia— no es, ciertamente, una necesidad natural, como la de la magia, encaminada a adquirir poder sobre potencias indómitas. Con todo, ese deseo se integra en el conjunto de aspiraciones de sentido que se demandan a la realidad, orientado hacia la más completa, y ya no violenta, disponibilidad de la misma. Sólo se puede comparar con él ese otro deseo de una intimidad más directa e inmediata, de que el mismo Dios se manifieste como algo comestible, de forma que, al mismo tiempo, no quede nada de él y, sin embargo, nos haya sido totalmente incorporado: la encarnación como ritual.

Hacer del mundo una experiencia como la que se puede agradecer a un libro o a una carta no sólo presupone un alfabetismo, no sólo una acuñación previa de deseos de tener acceso al sentido de la escritura y del libro, sino también una idea sobre el valor cultural del propio libro, no mero instrumento de acceso hacia otras cosas. Aquél ha cobrado un peculiar valor autónomo, como una experiencia propia de la totalidad; en la primitiva épica griega o en el Libro de los libros rivalizan, de una forma ejemplar, la experiencia del libro con la experiencia del mundo.

En consecuencia, la experiencia que impugna, virtualmente, la primacía de un determinado libro y que ocupa su lugar constituye un fenómeno perteneciente a una época cultural posterior. En la autorrepresentación lingüística de aquello que fue absorbido y que toma un enfoque conservado en multitud de fórmulas se promete un apego al querer saber, al querer echar una mirada más profunda a algo que siempre se habría escabullido a la simple mirada. Incluso la experiencia moderna, de índole científica, hizo, en gran medida, su autoproclama frente a la dominación de un solo libro o la sanción de la autoridad de unos pocos libros, e incluso se autolegitimó echando mano de una metáfora libresca sobre sus realizaciones teóricas. Únicamente quien crea que la empiria teórica de la Edad Moderna es lo más natural del mundo, una accesibilidad inmediata a las cosas —que sólo precisaba ser descubierta para ser aceptada—, puede considerar una mera redundancia retórica el que esa nueva propuesta se hiciera en un lenguaje de rivalidad con el libro, movida por el impulso de sobrepujar ahora todas las formas anteriores de legibilidad.

Cuando tanto se habla, en este siglo que toca a su fin, de la pérdida de sentido y demanda de sentido, de la seducción de tanta oferta de sentido y del fastidio de su frustración —sin sacar por ello una serie de conclusiones sobre lo deseado a partir de lo perdido y sin describir, al menos de una forma esbozada, tal privación— una de las orientaciones valiosas en este estado de penuria debe pasar por la actualización de una tipología sobre lo que es esa posesión de sentido cuyas formas han sido alguna vez realizadas o proyectadas o bien echadas ya anteriormente en falta. No se trata de restituir al mundo su condición de legibilidad con una serie de comunicados amistosos o coléricos, amenazadores o gratos para el ser humano. Si no se trata de eludir la marca de una determinada y única forma de experiencia que busca la disponibilidad, no la familiaridad del mundo, sí, al menos, de hacer que se reconozca que no es algo obvio y natural, sino históricamente contingente. Yo no lla-

maría a esto un punto de arranque para una crítica de la ciencia, pues no sólo está lejos de mí cualquier clase de desconocimiento del insuperable servicio que ha prestado a la vida la ciencia moderna, sino que me parece algo monstruoso y despreciable coquetear con el desprecio de la misma. Pero el afirmar que ella no es lo único que puede existir tampoco es una mera trivialidad.

Por ello, me parece indispensable reavivar la impresión dejada por otros anhelos de experiencia del mundo que querían competir con la del gran Libro, acompañante de la vida. Éstos han articulado la aspiración de dar al mundo un contenido de sentido que, en cuanto apertura a la realidad, constituya para el hombre un valor-límite de su relación con el mundo. Se olvida fácilmente —y, por ello, nos apresuramos a remarcarlo— la magnitud de torturas, y no solamente intelectuales, que pueden originarse a culturas enteras situadas en el área de influencia de la interpretación, precisamente, de aquellos libros y textos canónicos considerados *compañeros de la vida*. Cerca de donde se cree cercana la verdad anda también el dolor.

Sería un disparate hacer una utopía de la metáfora de la legibilidad del mundo. Si nos ocupamos de este proceso que se extiende a lo largo de la historia tendremos que hacer una exposición de las formas que reviste la *privación de poder* de aquella aspiración a un sentido, como también de la resistencia contra su nivelación y de los sentimientos de su pérdida. No se puede dar una respuesta totalmente objetiva a la pregunta de si merece la pena prestar atención, rescatándolas del olvido, a las manifestaciones, triunfantes o furtivas, de que en la realidad pueda haber algo de la accesibilidad de lo legible. No basta con cerciorarse de los hallazgos históricos. Se trata también de la *legibilidad* de aquello que se ha de decir sobre ellos.

Por tanto, el autor pide aquí la indulgencia del lector si saca a colación un recuerdo suyo. Erich Rothacker, uno de los pioneros de la historia de los conceptos surgida hacia mediados de siglo y autor de una enciclopedia terminológica, de amplios vuelos, sobre las *Ciencias de la cultura*, significó para todos nosotros una mina de información con la autobiografía adjuntada en 1950 a su *Mensch und Geschichte*, un conjunto de estudios sobre antropología e historia de la ciencia (en 1946, y con la observación de «no impreso», el manuscrito llevaba el título de *El libro de la naturaleza*). Cuando yo mismo presenté, en 1958, ante la comisión senatorial de la Deutsche Forschungsgemeinschaft für begriffsgeschichtliche Forschung, presidida por Gadamer, el esbozo de una *metaforología*, puse, al lado

de las «metáforas de fondo» de tipo mecánico y orgánico, las referentes a la escritura, la carta y el libro. Rothacker, que participaba en el congreso, no hizo ninguna alusión a su trabajo inédito, ni tampoco lo hizo dos años después, cuando aceptó en su *Archiv für Begriffsgeschichte*, mis «Paradigmen zu einer Metaphorologie». Dado que me era imposible aclarar si aquel trabajo suyo saldría o no a la luz y cuándo lo haría, me referí a él en una nota, explicando la orientación de mi enfoque: «Yo no trato aquí esta metáfora de un modo nuevo, sino que me limito a utilizarla para poner de relieve la peculiaridad de la metafórica de tipo mecánico...».¹

Cuando en 1966 pronuncié el discurso funerario de Rothacker en la Akademie de Maguncia no toqué, es cierto, el punto, medio doloroso, medio irónico, de nuestra rivalidad respecto a este tema, pero sí fundamenté la respetuosa esperanza de la afinidad de su posición con la metafórica elaborada por mí en lo descontento que él estaba con el concepto de mundo de las ciencias de la naturaleza. Yo intentaba describir la tranquila serenidad con que Rothacker solía mostrar, sonriente, a los miembros de las Ciencias Naturales de la Akademie la —exacta— incapacidad en que se encontraban a la hora de percibir una naturaleza amiga del hombre, con su oferta de nidos de amor y de guaridas de ladrones: «A él no le interesaba un restablecimiento del paraíso, ya que consideraba que la expulsión del mismo no se había logrado aún del todo; la melancolía que le producía ese pequeño resto que va desapareciendo acaso era un presupuesto de su intensa capacidad de gozo».² Rothacker había partido de un concepto de experiencia cósmica que desconoce la indiferente uniformidad de un mundo de objetos, proyectando los «reflectores de su vivo interés» sobre el trasfondo del mismo, oscuro en su conjunto. Tiene que ver con esa floración tardía y tecnificada de la metafórica de la luz lo que Rothacker denominaba su «principio de la importancia»: un prin-

1. *Archiv für Begriffsgeschichte*, VI, 1960, pág. 77. Ya en 1958 K. Gründer había traído, en su libro sobre Hamann (*Figur und Geschichte*, Friburgo, 1958, pág. 161, nota 7), otra referencia al *Das Buch der Natur* de Rothacker, recordando, al menos en una nota a pie de página, la promesa de su publicación: «Hace ya bastante tiempo que está anunciado otro trabajo sobre el tema de Erich Rothacker (cubierta de la *Deutsche Vierteljahresschrift*). El verificar la procedencia de la cita no carece de importancia, dado que Rothacker era cofundador y coeditor de la *Deutsche Vierteljahresschrift* y que ya en 1942 había aparecido en ese mismo órgano el estudio de Ernst Robert Curtius «Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur» (DVJ, XX, 1942, págs. 359 y sigs.).

2. *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Maguncia, 1966, págs. 70-75.

cipio, en el ámbito del mundo de la vida, de selección y valoración de la experiencia íntimamente ligado a la misma realidad. El primer atisbo de lo que podía significar esa calificación de «importante» lo encontramos sobriamente representado en aquello que la epistemología, despegándose del sensualismo y del mecanicismo asociacionista, llamara «forma»: «Sólo el principio de la importancia hace comprensible por qué las sensaciones no son únicamente algo sensitivo, sino también plenas de sentido».³ Si el autor de este principio había emprendido la exposición de una metafórica del libro de la naturaleza, nosotros podíamos mantenernos a la expectativa, esperando eso «importante» que había sido anunciado. Pero ¿él había hecho ya el trabajo o sólo lo había planeado? Un editor y planificador como él de grandes cosas era capaz de representar con tal claridad lo que se proponía hacer que casi le parecía haberlo realizado ya.

Cuando en el semestre de invierno de 1978/1979 yo volví de nuevo, en mis lecciones, a la concepción de una *metaforología*, dedicando un amplio espacio a la metafórica de la escritura y del libro en mis demostraciones metódicas, mis reservas frente al tema de Rothacker se habían convertido, más bien, a casi un decenio y medio de su muerte, en un impulso de no hacer depender todo, por lo que a mí respecta, del destino de su obra póstuma. Pero cuando dije a mis oyentes que aquel manuscrito no había existido y que las noticias sobre el mismo en la bibliografía únicamente servían para indicar lo importante que era para Rothacker tratar ese tema me equivoqué por completo. Ese mismo año de 1979 aparecían los *Materialen und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, editados y revisados por W. Perpeet, con el título *Das Buch der Natur*. Claro que sin el significativo enriquecimiento del material inédito de Rothacker por parte del editor difícilmente habría llegado a ser aquello lo que se dice un libro. Y ya no tendría justificación su distanciamiento respecto al trabajo pionero hecho por Ernst Robert Curtius en su «Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur» [Metafórica del texto y del libro en la literatura universal], que Rothacker mismo había acogido en 1942 en su propia revista, quedando incorporado posteriormente, en 1948, a la obra *Literatura europea y Edad Media latina*.

Curtius había cortado su material muy a la medida, refiriéndolo exclusivamente al campo *técnico* de la escritura y del libro, así

3. E. Rothacker, «Satz der Bedeutsamkeit», en *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, Bonn, 1966, págs. 44-52.

como a su producción, quedando difuminada toda la riqueza de connotaciones de los contenidos y aportaciones, ofrecimientos y reservas, expectativas y decepciones desplegada en escritos y libros. En la obra póstuma del mordaz Rothacker se puede leer una objeción a ese reduccionismo: «Es como si el trabajo hubiera sido escrito para conmemorar el jubileo de una imprenta o de una fábrica de estilográficas». El editor de una revista probablemente no debiera haber tratado así a un autor a cuyo trabajo, al fin y al cabo, él mismo había dado vía libre para su publicación. Por otro lado, queda patente hasta qué grado Rothacker estaba dominado por el deber de aportar pruebas frente a los colegas de Bonn extrayendo de la metafórica literaria del libro la monumental tarea filosófica del *mundo como problema hermenéutico* y considerándolo algo solucionable. Y se aparta de lo que demandan sus documentos y sus autores no menos que Curtius, al hacer de ellos una mera colección de fósiles, completamente aislados de su contexto. El maestro del «principio de la importancia» dejó de lado la verificación decisiva: de que estas metáforas, y muy especialmente estas metáforas, tampoco constituyan una suerte de divagaciones o extravagancias de sus autores.

Precisamente tratándose de un complejo metafórico sobre la totalidad de la naturaleza y el mundo, es importante el grado de polifonía que hace que se compenetren, se apoyen y aclaren mutuamente —o incluso se estorben— las diversas formas de expresión de un autor. Únicamente de ese modo se puede obtener como ganancia extra, de la forzosamente descolorida conceptualidad de tanta totalidad, la ayuda de su carácter intuitivo, menos fundamental que enigmático. Sólo así se puede aportar una serie de respuestas de tipo descriptivo —o no más que una exacerbación del planteamiento de las cuestiones— a las preguntas: ¿cómo se nos ofrece la realidad? ¿Cómo se le ha presentado o cómo se le ha debido de presentar a una época, a un autor?

¿Es realidad, cuando se deja el ámbito de los deseos y de la imaginación, lo extraño y exótico, que no hace sino mirarnos sorprendido y boquiabierto, a lo que nos vemos obligados a poner límites en su pegajosidad y que, por lo demás, hemos de dejar que siga siendo lo que es? ¿O la realidad se muestra como una masa plástica de todo un conjunto de disposiciones que invita a la intervención demiúrgica y que hace pensar, al principio y al final, en la energía requerida para su conformación? ¿O bien es como el vestíbulo de un museo de Bellas Artes en donde piezas escogidas están dispuestas para ser gozadas o refinadas? ¿O no es, en suma, más

que lo escrito en el muro de la nada, que nos remite al camino que hay a la vuelta de la esquina, tras la cual se oculta lo ignoto y definitivo, aquello que, mediante otros escritos, no hace referencia más que a sí mismo?

En estas metáforas no se trata de verdades últimas, ontologías o historias del ser o metafísicas. Más bien tendríamos que confrontarnos aquí con algo interpretable que precede a otra cosa interpretable, que coordina y colorea otro estado de cosas, pero que, no obstante, no admite la total indeterminación de la totalidad y de sus posibilidades siempre pendientes de ejecución aquende, en el seno de la determinación de los objetos. Ninguna experiencia se mueve en un espacio de indeterminación absoluta, como tampoco en una realización puramente lineal de las conexiones causales de sus objetos. La metafórica sobre la experimentabilidad del mundo, representada por el paradigma de la «legibilidad», tiene que ver con esa *indeterminación determinada*.

II

MUNDO DE LIBROS Y LIBRO DEL MUNDO

Entre los libros y la realidad se ha establecido una vieja enemistad. Lo escrito pasó a ocupar el lugar de la realidad, con la función de hacerla superflua en cuanto algo definitivamente rubricado y asegurado. La tradición escrita y finalmente impresa se ha convertido reiteradamente en una debilitación de la autenticidad de la experiencia. Hay algo así como una arrogancia de los libros basada en su cantidad, que al cabo de un cierto tiempo de cultura escrita suscita la impresión de que aquí tiene que estar ya todo y que no tiene sentido en un período como el demasiado corto de la vida mirar y percibir una vez más lo que antaño había sido ya conocido y convertido en conocimiento. La fuerza de esa impresión determina la de la reacción contra la misma Y entonces, de repente, se hace visible el polvo que cubre los libros. Éstos son viejos, están enmohecidos, huelen a podredumbre, cada uno de ellos está copiado de otros, una vez que ellos mismos han acabado con el placer de examinar otra cosa que no sean libros. El aire de las bibliotecas es asfixiante, inevitable el fastidio de tener que respirar en él y pasar la vida en esa atmósfera. Los libros hacen a la gente miope y de caminar torpe, reemplazan lo irremplazable. Así, de esa atmósfera sofocante, de la penumbra, del polvo y de la miopía, del sometimiento a una función sucedánea emerge el mundo de los libros como una antinaturalidad. Y los movimientos juveniles apuntan siempre contra lo antinatural. Hasta que luego la naturaleza esté de nuevo en sus libros.

Tanto más sorprendente resulta el que, con todo, el libro pueda haberse convertido en metáfora de la propia naturaleza, su enemigo y que está en las antípodas y a la que aquél parecía estar llamado a vaciar de realidad. Tanto más sólidos y apremiantes tienen que haber sido los impulsos que llevaron a establecer esa vinculación de libro y naturaleza.

Acaso no sean más que dos. Primero, la competencia con el Libro por antonomasia, con un Libro *único*, con su autoridad, con

su exclusividad, su apoyo en la inspiración divina. Luego, la fascinación por el poderío que logra alcanzar el libro en sí mismo al construir una totalidad. La fuerza de entender lo enteramente dispar, finalmente, como una unidad —o, al menos, de pretenderlo entender como algo unitario— es esencial al libro, ejecute esta tarea como la ejecute. Así se explica cómo las grandes seducciones cuyo objeto sea la totalidad —que únicamente se han dado en la Edad Moderna— vienen todas ellas de libros, mayormente de aquellos que eran ya, en sí mismos, sin dignarse mirar a la realidad, engendros de grandes bibliotecas.

La naturaleza, una vez plasmada en la imagen del libro, debe presentar precisamente esa cualidad de ser una totalidad desde la primera tirada, aprestándose enseguida a responder fundamentando esa forzada unidad, adelantada en el concepto de su entramado de leyes, como si se tratase de un conocimiento adquirible y verificable. Para dar de nuevo un tono de sobriedad a ese primer acceso de familiaridad anticipada hay que introducir luego una muy molesta añadidura: si bien la naturaleza es un libro, es un libro escrito en jeroglíficos, en lenguaje cifrado, en fórmulas matemáticas; he ahí lo paradójico de ese libro, que se resiste a tener lectores. De aquí a la posición de Serenus Zeitblom, en *El doctor Fausto*, de Thomas Mann, no hay más que un paso, cuando aquél cree haber comprendido con toda claridad, ya desde joven, que «la naturaleza extrahumana es, radicalmente, iletrada», cosa que, a sus ojos, «constituye, justamente, su carácter inhóspito».

El suspense en este capítulo de la *metaforología* viene dado por el hecho de que se parta siempre de esa primera impresión: estamos ante un anacronismo insalvable. Pues no sólo existe una vieja enemistad entre los libros y la realidad, sino también otra más reciente entre los libros y las ciencias de la naturaleza. El *páthos* del experimento va dirigido contra lo que atesoran las bibliotecas, insiste en la frescura de la experiencia de aquello que se ve a través del telescopio o el microscopio, de lo verificado mediante el termómetro y el barómetro. Esa experiencia es, o parece ser, algo no acabado ni acabable; admite siempre un incremento en su precisión, en su grado de análisis, en sus períodos de verificación. Todo lo que de conclusivo y acabado pretendan tener los libros es, ya por la forma que reviste su pretensión, una falsedad. No deja, pues, de tener su ironía peculiar el hecho de que el lenguaje de las primeras ciencias de la naturaleza se vuelva a referir, metafóricamente, al libro. En la metáfora de los *dos libros* y su igualdad de rango se anuncia la competencia no sólo con la autoridad de la Biblia, sino también con Aristóteles. La pre-

gunta de cómo pueda ser leído este libro de la naturaleza, en qué lenguaje esté escrito y cómo se podría encontrar su gramática viene encarrilada al principio por un estrato fundamentalmente metafórico de competencia entre libros, en donde, primeramente, un libro está *junto* al otro y, después, un libro *contra* el otro.

Con todo, uno podría pensar que una vez superada esa situación de debilidad inicial ya no se necesitará volver a traer a colación el libro. Pero el caso es que éste sigue siendo no solamente la figura por antonomasia del secreto anhelo de una conceptualidad más familiar que la correspondiente a la especialización teórica en lenguas extranjeras, sino también de la ilustración intuitiva de la propia teoría científica. Un ejemplo inmejorable de una metáfora del libro —no reconocida como tal y cuyo desarrollo estaba bloqueado o, en todo caso, de haberse reparado en ella, hubiera sido desechado— es el predominio adquirido por el concepto de *evolución* o *desarrollo* sobre las representaciones de la naturaleza. Siguió pasando inadvertido que «evolución» tiene su origen en la *evolutio* latina, término referido al acto de desenvolver o desplegar el rollo de un libro o escrito. A una ciencia irritada contra todos los clasicismos se le escapó esa referencia esencial de su concepto más querido porque los libros que entonces tenía delante no podían más que ser abiertos o cerrados. Pero también a causa del beneficio que la metáfora del rollo libresco adelantaba a la tesis de la *preformación* de los seres vivos. De modo que lo lingüísticamente tan cercano estaba, en realidad, a mil leguas de distancia. Sólo la genética se ha llevado, en la impetuosidad de su corriente, esas típicas barreras del siglo XIX, introduciendo un nuevo *placer de la lectura* en la consideración de la naturaleza.

Acaso sea apropiado dar aún otro caso moderno que se adelanta en ejemplificar aquella indestructible reclamación de la vieja metáfora. El rechazo del atomismo sensualista en la epistemología del siglo pasado por parte de la psicología de la Gestalt y la Fenomenología reemplazó los mecanismos asociativos y disociativos de nuestra percepción por una estructura totalmente distinta. Quien quiera describir esa transformación cae casi necesariamente en el terreno del lenguaje y de la lectura. La construcción del mundo de nuestra experiencia se realiza colmando los contenidos con funciones de sentido que portan un sistema de estructuras referenciales y de ensamblaje. Mediante ellas la conciencia es puesta en condiciones de «deletrear fenómenos, para poder leerlos como experiencias». Con ello, cada fenómeno singular «no es sino una letra que no es captada a causa de sí misma, que no es considerada

según sus propios componentes sensoriales ni según el conjunto de su aspecto sensorial, sino una letra a través de la cual la mirada va más allá, atravesándola, para representarse el significado de la palabra a la que la letra pertenece y el sentido de la frase en donde está esa palabra».⁴ Es posible pasar de cada momento a la totalidad, «pues en cada momento puede ser representada y es representada la estructura de ese todo». El acento ya no se pone en el libro y su contenido, sino en la acción y trabajo de leer. Cuando se dice del contenido que *habla a la conciencia*, ello reside en que «toda su existencia se ha trocado, en cierto modo, en pura forma; no está más que al servicio de la tarea de comunicar un determinado significado e integrarlo con otros en una contextura significativa, en un complejo de sentido».

¿Dónde está la frontera con el anacronismo? Yo me lo pregunto al leer una frase como la siguiente: «El ser que puede ser entendido es lenguaje». Algo así lleva a oscuras confusiones de las que está escrito que uno no puede librarse. ¿Es el lenguaje la condición necesaria para que el *ser* pueda ser entendido? ¿O sólo y exclusivamente puede ser entendido un *ser* que ya tiene en sí la estructura del lenguaje, es decir, un *ser literario* en el sentido más amplio del término, al menos como expresión de lo pensado y querido?

La metafórica del lenguaje no es, desde luego, de la misma clase que la del libro. La metáfora de la encarnación lingüística del ser es algo *estético*; lo que esto significa puede determinarse primordialmente, desde el hundimiento de la antigua definición de lo bello, en forma de exclusión: se excluyen las relaciones del tipo medio-fin. Esto también va dirigido contra algunos aspectos de la metáfora del libro, en cuanto ella, aunque no sólo, también andaría jugueteando con el núcleo referencial de lo que sería un *orden conforme a la naturaleza*.

El predicado de la comprensibilidad ha recibido una orientación cada vez más *estética*. Arrastrado por la autocomprensión del arte, ha ocupado una posición antitética respecto a las viejas reivindicaciones de la naturaleza, de ser imitada y copiada también en las obras humanas, como compendio de normas que es. Cuanto más *comprensible* se haya hecho, o pretenda hacerse, el arte, tanto menos *comprensible* podía seguir siendo la naturaleza, cosa que ella ya había dejado de ser, para el entendimiento del común de los

4. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. III, 1ª ed. Berlín, 1929; 2ª ed., Darmstadt, 1954, págs. 222 y sig. (trad. cast.: *Filosofía de las formas simbólicas*, México FCE, 1971-1976).

hombres, desde que el libro de la naturaleza tenía que estar escrito en un lenguaje de signos que pedía para ser descifrado más que una mera *hermenéutica*. El *libro de la historia* es el primero que el hombre escribiera en su propio lenguaje. En virtud del principio de la exclusiva accesibilidad a lo que había sido hecho por uno mismo y de las dudas de si la historia forma parte o no de aquello, la cláusula general de la hermenéutica transmigró enteramente al ámbito del templo estético, para volver a resplandecer desde allí sobre postreras donaciones de sentido que puedan darse al ser.

¿Qué se ha ganado o perdido con ello? Ante todo, la hermenéutica no apunta a la univocidad de lo que ella somete a su arte interpretativo, o sea, no apunta a esa *cualidad* que tenga que apropiarse una comunicación o hasta una revelación incluso cuando el trato con los hechos no confirme la premisa de que la intención era transmitir algo. La hermenéutica se ocupa de aquello que no sólo debe tener o no tener un sentido determinado, que pueda mantenerse a través de todas las épocas, sino de lo que, justamente por su polisemia, asume en su significación sus variadas interpretaciones. Ella atribuye a su objeto la capacidad de enriquecerse mediante una interpretación continuamente nueva, de manera que aquél base precisamente su realidad histórica en asumir nuevas formas de lectura, en ser soporte de nuevas interpretaciones. Únicamente con el tiempo y en amplios horizontes históricos se realiza lo que no puede estar ni ser poseído simultáneamente, de una vez para siempre, en un estado de univocidad. La metáfora de la conversión lingüística del ser está completamente al servicio de un concepto de *ser* opuesto al ideal de la objetivación científica.

III

EL CIELO COMO LIBRO, EL LIBRO DEL CIELO

La labor de aseguramiento del valor explicativo histórico de una metáfora de esta amplitud ha de resaltar, ante todo, el hecho de que su aparición no es obvia, ni sería siempre plausible. Así, el cosmos de las ideas platónicas es todo menos un libro, la relación concebida tanto con él como con el mundo fenoménico, algo muy distinto del enfoque y el trabajo típicos del acto de leer. Más bien, el proceso de captación de todas las relaciones de los objetos sería comparable aquí con la recepción de imágenes. Lo conceptual surge mediante la simplificación de su esbozo, algo que posibilite el reconocimiento. Esto no vale únicamente para el platonismo. También se encuentra en el atomismo de Demócrito, luego en la metafísica de las formas aristotélica y, finalmente, casi como caricatura, en la epistemología de Epicuro, que hace que se desprendan de los objetos imágenes diminutas, que los órganos sensoriales perciben.

Más importante es que en la cosmogonía griega no se habla. Ni el alfarero de hombres Prometeo ni el demiurgo del mito platónico pierden una palabra al plasmar su destreza artística en su obra. Bien es cierto que la retórica es necesaria para que la obra se abra paso y se consolide frente al ciego poder de la necesidad: hay que persuadir a *Anánke*, pero sólo de que no oponga resistencia alguna al proceso demiúrgico. Nada de ello se cuela en la obra, ni puede hacerlo, dado que su constitución está ya fijada desde el principio en el modelo de ordenación de las ideas. Mirar hacia los modelos primigenios —no el *decir* lo que debe ser— es la condición constitutiva del proceso de formación del mundo. Antes que nada, tiene que ser captable en su iconicidad lo relacionado con las imágenes originales y los reflejos de las mismas. No es algo que esté en los libros.

Frente a esto, el pensamiento de la creación bíblica tiene una orientación no demiúrgica, sino imperativa. El Señor manda y la cosa sucede. Él tiene que decir *qué* debe ocurrir, pero no *cómo* ha

de ocurrir. «Yo he creado la tierra, los hombres y las bestias que hay sobre la haz de la tierra con mi gran poder y extendiendo mi brazo y se lo doy a quien yo quiera.»⁵ En correspondencia con ese gesto imperioso, el creador comprueba luego si el mandato fue seguido y lo bien que ha sido hecho todo. La especulación sapiencial y conceptual no sólo hipostatiza esa condición verbal del acto creativo, sino que eleva el contenido del mandato a acción razonable. De este modo, la acción de poder se convierte en la autorrepresentación, de rango igual para el cosmos helenístico.

En la creación no se trata de una comunicación que tenga que ser entendida o seguida; para esto ya tenemos, de una forma total y exclusiva, la forma, heterogénea, de revelación de la Ley, prefigurada, en su inextricabilidad, por vez primera, en el paraíso por la prohibición de comer del árbol del conocimiento. En la naturaleza, en cambio, el creador demuestra su poder para dejar bien cimentada la confianza histórica. El Dios creador se convierte en el Dios de la alianza, que desde el principio de todas las cosas y con ese principio había demostrado su poder contra todos los dioses extraños. El concepto de naturaleza de esa demostración de fuerza se aviene tan poco con la metafórica de escrito y libro como la —excluyente— ley de la ascendencia con cualquier aproximación a un derecho natural.

El singular colectivo del Libro sagrado, como una unidad integrada por los *Libros sagrados*, designados más tarde con el vocablo extranjero, egipcio, *bíblōs*, constituye el presupuesto lingüístico de todo lo que posteriormente vendrá: el libro como metáfora de una totalidad, sea ésta la de la naturaleza o la de la historia. Tal unidad se representa primordialmente en un libro divino, anticipo, más que del posterior libro de la naturaleza, del *libro de la historia*: del *libro de la vida*. Su unidad documenta la exclusividad del interés por la salvación en una fase dominada por una aguda expectación apocalíptica: quien no esté dentro es como si jamás hubiera existido. Los libros de la iglesia, los registros de inscripción y la oficina de pasaportes nos harán sentir más de una bocanada de aquella contabilidad celeste: sólo quien esté registrado vive o ha vivido. En *Stechlin*, la obra de Fontane, la vieja señora resume su desprecio por los ingleses en la fórmula: «No figuran en libro alguno y ni siquiera tienen eso que nosotros llamamos oficina de empadrona-

5. W. Foerster considera Jeremías (27,5) como «la primera expresión clara y amplia de la creación» en el Antiguo Testamento (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. de G. Kittel, vol. III, pág. 1.005).

miento, de modo que casi puede decirse que están ahí como si no estuvieran». La idea de la unión de escritura y burocracia puede expresarse, parafraseando a Descartes, como: *Inscriptus, ergo sum*. Pero de ello vive también el cultivo de las *Memorias*.

En el *libro de la vida* están consignados los predestinados para seguir existiendo, cosa que se corresponde y se puede captar, en el evangelio de san Juan, en una forma de creencia en la resurrección que permite alcanzar el bien de la vida únicamente a los justos, mientras que los malos permanecen en sus sepulcros.⁶ No se necesita más que este *único* libro, pues en él no se consigna otra cosa que no sean nombres. «Alegraos de que vuestros nombres estén escritos en el cielo», dice Jesús en el evangelio de san Lucas a los setenta que vuelven a él e informan sobre el sometimiento de los demonios ante el nombre de Jesús. No deberán alegrarse de haber dominado a aquellos espíritus, sino de que sus propios nombres se conserven en los cielos. Puede haberse sugerido la comparación con los asientos hechos en los antiguos registros de ascendencia y linaje; pero esto apenas tiene algo que ver con el patrimonio oriental de las tablillas celestes donde está escrito el destino.⁷

De éstas está más cerca el libro celeste profético y apocalíptico, pero no como la tablilla de escritura al modo de Babilonia; más bien tiene que ser un escrito en forma de rollo. En el lenguaje de Isaías, trata de la visión de la ira de Dios sobre los gentiles. El profeta ve el rechazo de los pueblos en la era mesiánica: asciende el hedor de los cadáveres de sus ejércitos y las montañas chorrean sangre suya. El cielo aparta los ojos, por decirlo así, de este espectáculo, se escapa del horror: las milicias celestes se ocultan y el mismo cielo se enrolla sobre sí mismo como un libro (*et complicabuntur sicut liber caeli*).

La metáfora no se refiere a signos del cielo, a algo que se pueda leer en él, sino, exclusivamente, al acto de enrollarse en sí mismo como un manuscrito, a una retirada cósmica. Dado que el cielo es concebido como una lámina lisa entre el reino divino y la tierra, que impide todo contacto entre ambos, el acontecimiento apocalíptico puede consistir en que ese telón, con su faz estrellada vuel-

6. Otra ambivalencia del *libro de la vida*, formulada de otro modo, es la del libro del destino y la lista de ciudadanos de la comunidad definitiva, en el artículo de G. von Rad, titulado «Leben und Tod im AT», en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. de G. Kittel, vol. II, pág. 846, n. 89, acerca de las citas de Malaquías, (3,16); Salmos, (69,29); Isaías, (4,3). Sobre esto véase R. Bultmann, en su artículo «Der Lebensbegriff des Judentums», *op. cit.*, vol. II, págs. 856-862.

7. G. Schrenk, en su artículo «*Biblos, biblion*», *ibid.*, vol. I, pág. 619.

ta hacia la tierra, se enrolla sobre sí mismo. Puede que en ello haya influido un factor de creencia oriental en el poder de las estrellas, pero de una forma que los signos astrales dejan de hacerse valer justamente al envolverse el cielo sobre sí mismo. Sólo a partir del vuelco experimentado por la metáfora en el Apocalipsis de san Juan, ésta recibe un giro determinista: cuando el libro es abierto aparecen los acontecimientos predichos en él.⁸

El Apocalipsis de san Juan retoma otra vez la imagen del profeta. Tras quitar el séptimo sello del libro de las decisiones divinas sobre el futuro del mundo y la sociedad, tiembla la tierra, el sol se oscurece, la luna adquiere un color de sangre, las estrellas caen del cielo como los higos del árbol con la tormenta. Y se vuelve a decir, por mor de la comparación, en el lenguaje de la *Vulgata*: *Et caelum recessit sicut liber involutus*.⁹ Se puede ver cómo la conocida cita, ahora empleada como una añadidura a la descripción de la catástrofe, se acerca a un uso metafórico del libro. El rollo celeste, cuando está abierto, deja que el mundo exista y que transcurra su historia; el vuelco escatológico consiste en que aquél se recoge en sí mismo, después de que las estrellas hayan caído y en la lámina ya no quede nada que leer.¹⁰ En las dos visiones sobre el libro celeste queda asegurada, con la mayor solidez, la unidad del libro metafórico, pues aquello que representa el curso del mundo y el fin del mundo guarda una correspondencia con la vasta unidad del espectáculo celeste.

Contrapuesta a la tendencia a la unidad del Libro sagrado es la tendencia a la multiplicación de los *libros celestes*. Tanto el salmista como el evangelista sólo conocían un único «libro de la vida», cuya escritura lleva el propio Dios y que, por ello, es llamado también el «libro de Dios» o bien, al final, «el Libro», sin más. La alternativa es o estar anotado en este Libro o ser borrado de él. El estar escrito en el Libro de la vida es un dictamen de salvación.¹¹ Con la implantación de una inmortalidad garantizada sustancial-

8. Isaias (34,4), Apocalipsis (5,1) y sigs.

9. Apocalipsis (6,14). A este pasaje se refiere también Kant en *Das Ende aller Dinge* (1794), al contraponer al «derrumbamiento» del cielo, como otro tipo de final cósmico, «el escabullirse del mismo, como un libro que se enrolla».

10. Sobre la comparación de los pasajes véase E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, pág. 313 (trad. cast.: *Literatura europea y Edad Media latina*, Madrid, FCE, 1976). El capítulo de Curtius titulado «Das Buch als Symbol» (*ibid.*, págs. 304-351) es pionero en este tema.

11. Para el material pseudoepigráfico y rabínico, véase Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1924, vol. II, págs. 169-176; III, págs. 230 y sig. y pág. 840.

mente por la metafísica helenística la función del día del juicio se ve ampliada: se extiende a lo bueno y a lo malo, o sea, que precisa de una doble contabilidad, cuando antes bastaba con la anotación y el borrado del nombre. Esto parece estar en relación con la formación de una jerarquía funcionarial en los cielos, pues la lista de sus amigos y la de sus enemigos la llevan ahora, en vez de Dios, ángeles-contables.

Tan pronto como el sistema amenaza con hacerse dualista, surge la necesidad de una selección intermedia, todavía no definitiva: «Hay tres tablillas», dice el rabino Yohanán en el siglo III, refiriéndose a la decisión judicial en el Año Nuevo, «una para los completamente justos, otra para los totalmente impíos y otra para los mediocres.» A estos últimos se les conceden diez días de penitencia, entre el día de Año Nuevo y el día de la Reconciliación; después, estarán maduros para ser incluidos en uno u otro libro.

La representación de libros celestes está al servicio del pensamiento de la predeterminación de los destinos particulares o de la retribución de las acciones humanas. Y parece configurarse una simetría entre la predeterminación y el saldo de cuentas: para el dictamen de salvación ya no basta un mero registro de nombres; en su lugar, en los libros quedan asentadas, para el Juicio, montañas de anotaciones de todas las acciones humanas. Cada pecado queda inscrito en el cielo, a los ojos del Altísimo, día tras día, hasta el día del Juicio, así como los méritos de los devotos de la causa divina. El carácter detallista de esta crónica del mundo llega muy lejos, hasta el punto de transcribir la conversación más cotidiana. Y todo eso se le lee a cada muerto en la hora de su muerte: «Cuando una persona se separa del mundo acuden todas sus obras y son puestas, una por una, ante ella. Y Dios le dice: «Esto has hecho en tal o tal día, ¿o es que no crees en mis palabras?». Y cuando ella responde: «¡Sí, sí!», Dios le dice: «¡Rubrícalo!». Detrás de todo ello está la representación de lo que es la confección de un protocolo.

El concepto bíblico de la divinidad tiene también su lado determinista, sin el cual, al fin y al cabo, no se hubiera podido consolidar el pensamiento de la predestinación. La predeterminación del destino se ha configurado en la imagen de un libro especial, que Dios muestra a Adán tras la creación y que describe de antemano el total contenido del mundo al cabo de generaciones y generaciones, de modo que el fin y la salvación no podrán llegar sin que se haya ejecutado cada cosa prescrita: «El Rey, el Mesías, no llegará antes de que hayan sido creadas todas las almas cuya creación haya sido decidida en la mente divina, y éstas son las almas men-

cionadas en el libro de Adán». Y dado que el plan cósmico escrito en las tablas celestes sólo puede *ser cumplido* mediante los acontecimientos anotados en la Torá, es evidente la fusión de la Torá con dicho plan. Para los textos rabínicos, la Torá se ha convertido en aquel propio plan preexistente. Las dos cosas, plan y cumplimiento, en un Libro.

Da la impresión de que las ideas de predeterminación y juicio, es decir, de un libro con el plan del mundo y un libro de la vida se excluyen o, al menos, se debilitan entre sí. Y hasta este dilema ha sido tratado, en concurrencia con otros candidatos metafóricos, en el lenguaje de la metáfora del libro: «El rabí Elieser, el hijo de José de Galilea, dijo: “Todo lo que ocurre ha sido contemplado y visto de antemano; con todo, depende del actuar humano. Una misma red cubre a todos los vivientes y la sanción siempre es justa. El mundo es como una tienda abierta y una mesa que siempre está puesta, pero ahí hay un libro siempre desplegado y una mano que no deja nada sin apuntar. El dueño de la tienda toma prestado, pero el acreedor vive y es poderoso”». ¹² El orientalista Mark Lidzbarsky, descubridor de la fuente principal de la gnosis mandeísta, cuenta en sus memorias que el pensamiento del gran libro de cuentas todavía estaba vivo en el judaísmo de su infancia. «Se mantiene la representación de que las obras de cada cual a lo largo del año son anotadas en el cielo, que el haber y el deber de cada uno se apuntan en un gran libro de cuentas y que al comienzo del año se hace un balance y se decide el destino de cada individuo. Se trata, pues, de un caso de vida o muerte...» ¹³

Mientras que, por un lado, el incremento de *libros celestes* da pie a una consideración diferenciada de la justicia escatológica, por otro, en la Torá preexistente se logra una unidad consumada entre el plan del mundo e historia del mundo, sin que la naturaleza tenga parte en esa unidad. La relación entre el texto sagrado y el mundo se hace más que metafórica; se trueca en mágica. Al mundo sucede lo que sucede al texto en lo referente al cuidado o descuido de su transmisión, no viceversa. El rabino Yehudá cuenta cómo va a ver al rabino Ismael, que le pregunta en qué anda ocupado. Él le contesta que es un amanuense de la Torá. Y entonces el otro le dice: «Hijo mío, ten cuidado con tu trabajo, pues es un tra-

12. M. J. bin Gorion (comp.), *Der Born Judas*, Leipzig, 2ª ed., 1918, vol. II, pág. 296.

13. M. Lidzbarsky, *Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors*, Giessen, 1927, págs. 51-54.

bajo de Dios; si tú dejas aunque sólo sea una letra o escribes una letra de más, destruyes todo el universo». ¹⁴ La contingencia del mundo queda expresada en su relación con un único Libro: su existencia depende de la existencia del Libro. Con base en ese Libro y por ese Libro existe el mundo y, si no cumple su función, pierde la justificación de su existencia, que no es otra que proteger al Libro y conservarlo íntegro, en todos y cada uno de sus ejemplares, después de que se hubo perdido el documento original con la destrucción del primer templo.

No le basta a la religión del escrito con hacer de la naturaleza fenoménica un mero escenario de los acontecimientos que deciden sobre su existencia. Lo que se logra con ese rigor de la protección del Libro es la conservación, no el conocimiento del mundo. Aunque su existencia dependa de la fidelidad en la transmisión del texto, el mundo no tiene, en sí, nada de texto. Por mucho que el rabino Yehudá haya dicho, en nombre de Rabh: «Becalel supo componer las letras con las que fueron creados el cielo y la tierra...». ¹⁵ Esto no significa un acercamiento a la predilección que muestra el atomismo griego por el símil de la construcción de la naturaleza a partir de sus últimos elementos constitutivos en correspondencia con lo que hacen las letras en el lenguaje. El hecho de que el mundo haya sido creado mediante palabras no es ninguna garantía de que pueda, asimismo, descomponerse en letras y ser así *entendido*.

En la tradición cristiana, fue san Agustín quien se acercó a la temática de la unidad o multiplicidad de libros. En el volumen vigésimo de *La ciudad de Dios* trata sobre las postrimerías y, entre otras cosas, sobre el procedimiento del Juicio. Al finalizar éste, el cielo y la tierra cesarían de existir como ahora son, siendo reemplazados por un nuevo cielo y una nueva tierra. Aunque le plantean dificultades, sigue las visiones del Apocalipsis de san Juan. Pues la unidad y multiplicidad del libro entran ahí, si bien de una manera forzada, en una misma frase: el visionario ve los muertos, grandes o pequeños, se abren una serie de libros y luego otro libro, llamado el *libro de la vida*. No obstante, mientras el lector cree haber reconocido ya el libro con el que está familiarizado desde antiguo, el «libro de la vida», Agustín cambia el texto, coincidente en la versión de la *Vulgata* y en los manuscritos griegos, mediante una ampliación: *vitae uniuscuiusque* (de la vida de cada uno). Así, no

14. *Babylonischer Talmud*, trad. alemana de L. Goldschmidt, vol. II, pág. 35 (con las transcripciones simplificadas).

15. *Ibid.*, vol. I, págs. 240 y sig.

puede ser aquel libro de la vida que hace inventario de todos los que han de ser partícipes del bien de la salvación, sino que se convierte en el libro donde está anotada cada vida individual, según el cual se ha de hacer el Juicio, si bien en el Apocalipsis se sigue diciendo que los muertos serían juzgados según las anotaciones de los libros —de cuya pluralidad se hablara antes—, en correspondencia con sus obras.¹⁶ Por tanto, mientras que el Apocalipsis opina, evidentemente, que la multitud de libros son las anotaciones sobre la multitud de vidas de los que comparecen ante el Juicio, pero que el *libro de la vida* sirve para la inscripción de los que en el Juicio son encontrados buenos, Agustín, con un texto diferente, convierte el «libro de la vida» en «libro de las vidas», según cuyas anotaciones se es juzgado. Consiguientemente, tiene que hallar otro significado para aquellos otros libros mencionados al principio. La solución es sorprendente: mientras que el libro de la vida contiene los «hechos» realizados, los libros en plural son los del Antiguo y Nuevo Testamento, conforme a los cuales se juzga. Se debe vivir como ellos indiquen, ya que contienen los mandamientos.

El latino se siente más constreñido que el autor del Apocalipsis a representarse el cuadro del proceso: el juez que, a un lado, tiene los libros de la Ley, del otro las actas del sumario, los protocolos. Para poder mantener en pie esa imagen rigurosamente forense Agustín ha de sacrificar el —para él, de todos modos, más indiferente— «libro de la vida», hablando, no menos de tres veces en esas pocas frases, como si se tratase de un juramento, del *liber vitae uniuscuiusque*. Así y todo, no se ha de pensar en un libro material (*carnaliter*). Pues ¿de qué dimensiones tendría que ser y cuánto tiempo requeriría la lectura de un libro así, donde se encontraría anotada la vida de todos los hombres? O acaso no habría dificultad. ¿No se podrían introducir ángeles en un número tan grande como el de seres humanos, de forma que cada uno de ellos se encargara directamente de leer a cada hombre lo referente a la propia vida?

Las dudas de Agustín sobre su distribución de los libros en la escena del Juicio no tardarán en aflorar: *Non ergo unus liber erit*

16. Agustín, *De civitate dei*, XX, 14, sobre el Apocalipsis de san Juan, 20,12. Con el objeto de dejar totalmente clara la variación textual fundamental introducida por Agustín, cito aquí la versión de la *Vulgata*, con la añadidura de Agustín entre paréntesis: *Et vidi mortuos magnos et pusillos stantes in conspectu throni, et libri aperti sunt: et alius liber apertus est qui est vitae (Ag.: uniuscuiusque): et iudicati sunt mortui ex his, quae scripta erant in libris (Ag.: ex ipsis scripturis librorum) secundum opera ipsorum (Ag.: secundum facta sua).*

omnium, sed singuli singulorum. Sale de la dificultad echando mano de una alegorización, sin pensar por un momento en volver a dejar fuera del tribunal los libros de los dos Testamentos. Más bien, en el trasfondo de las palabras, ese Libro único no es más que la propia *vis divina*, cuyo influjo sufre cada individuo en el Juicio y le hace recordar sus obras, haciendo, con asombrosa celeridad, que vea con la mirada del espíritu lo que le inculpa o lo que le exculpa. Sólo así son juzgados simultáneamente en un momento todos y cada uno de los hombres.

Y así alcanza su cenit la interpretación alegórica: ya no es una multitud de ángeles los que leen en multitud de libros el balance de sus vidas a los que comparecen ante el Tribunal postrero, sino que cada persona lee ella misma y para sí misma en virtud de esa «fuerza divina», e incluso en ella: *Quae nimirum vis divina, libri nomen accepit. In ea quippe quodammodo legitur, quidquid ea faciente recolitur*.

La profunda vinculación establecida por Agustín entre su Dios y la memoria humana recibe así, en virtud de la metafórica apocalíptica del Juicio, un carácter especial, que ya no se pierde: gracias al recuerdo, cada individuo se convierte en su propio juez, lee en sí mismo tanto el libro de la Ley como también la crónica de sus acciones. La *memoria* es el juicio en que se convertirá un día la historia del mundo.

El Dios bíblico es, desde las tablas manuscritas del Sinaí, un Dios escribiente. Al menos uno que hace escribir; pero, en el aspecto agustiniano, también uno que podría hacer leer. El procedimiento del reconocimiento de la culpa en la *memoria* en virtud de la fuerza divina, que se le ha ocurrido a Agustín, destruye, con teológico gozo, toda la discursividad de ese mundo de imágenes. Lo único que a él le importa es asegurar que, de esa manera, tiene lugar en un momento, de una sola vez y para todos, un reconocimiento por medio de un conocimiento, una *conscientia* por medio de una *scientia*. Se trata de la más hermosa simetría posible entre el juicio final y la creación primera, para la que Agustín había encontrado, frente a otras imágenes más llamativas, la del empujón primordial (*ictus condendi*), para poner fin así a todas las teorías de emanaciones e hipóstasis. El gran espectáculo del Juicio, con todas su excitantes fantasías apocalípticas, se quedó luego en nada.

Entre los siglos I y II se disponía ya de una parodia del Dios-escriba, el juez rodeado de libros, en una de las fábulas versificadas en griego del romano Babrius: Zeus manda a Hermes que es-

criba las faltas de los hombres en tablillas de arcilla y guarda esas «actas» en un arca que tiene a su lado, para perseguir y castigar a todo transgresor. Cuando se apresta a juzgar le vienen las tablillas a la mano tan desordenadas como están en el arca; en consecuencia, habida cuenta de esta descuidada organización de las actas judiciales, no debemos sorprendernos por el hecho de que al merecedor, desde hace ya mucho tiempo, de un castigo sólo mucho más tarde le vaya razonablemente mal.

Al orden pedante con que se llevan en el Apocalipsis los asientos del libro y se hace balance de la contabilidad se contraponen el desorden mítico, el cual, con toda su insuficiencia de medios, sigue defendiendo a su Dios. Incluso aquí hay una teodicea, pues tarde o temprano le llega el turno a cada tablilla. Pero también es posible comprobar cómo la teodicea impide la *historia*, en el sentido que posteriormente tendrá el término: todas las acciones deben tener, es cierto, sus consecuencias en el mismo plano de los sucesos, pero sin que tengan que estar vinculadas necesariamente con aquéllas. En cambio, el tribunal apocalíptico tiene ante sí, como algo compacto, la historia con todas sus acciones y secuelas, juzgándolo ahora en otro plano de responsabilidades.

Ese orden casi burocrático de la tenencia forense de libros en el cielo experimenta uno de sus reflejos más sorprendentes cuando, un buen día, alguien se empeña en afirmar que el libro de su vida no debe ser llevado por nadie en el cielo, sino que él mismo lo tiene que llevar, viéndose ya entrar ante el juez divino con el libro de su vida en la mano (*ce livre à la main*): así se presenta Rousseau al comienzo de sus *Confessions*. Y reclama para este libro la misma verdad atribuida al libro divino: «Voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus». Pues entre tanto el autoconocimiento ha sido elevado a la categoría de la certeza más segura, la única adecuada al conocimiento divino. No hay ningún otro punto en la historia del que nosotros nos hayamos alejado tanto.

Las grandes transformaciones, como la de Rousseau, no tendrían ningún medio de expresión si no encontraran toda una iconología institucionalizada y estabilizada contra la que poder atender.

Representarse a sí mismo ante el juez universal con el libro de la vida en la mano podría ser calificado como una idea de la a-historicidad surgida en el seno de la Edad Moderna, con no menos secuelas y relevancia histórica que la rigurosamente correspondiente de la historicidad. Y —si no nos engañamos— la participación

de esa idea en la vida literaria y espiritual de los dos siglos transcurridos desde Rousseau sigue creciendo.

Otro destino, exactamente contrapuesto, del libro del juicio es el pensado en las *Memoiren* de Heine. En él están representadas las ataduras y las inculpaciones de la humanidad, de sus generaciones y pueblos a lo largo del tiempo. Se hace una descripción de la soñada identificación del adolescente con el misterioso «oriental», el hermano del abuelo, una figura aventurera y charlatana. En el presente y en el pasado, en la realidad y en los sueños tiene lugar una especie de doble vida, cosa que puede ser recogida en la metáfora del periódico: «Mi vida se parecía entonces a un gran periódico, donde la sección superior se encargaba de lo del día, con las noticias y los debates cotidianos, mientras que en la parte inferior, del folletín, se daba a conocer, en un estilo fantástico, el pasado poético en una serie continuada de sueños nocturnos, como si se tratase de una novela por entregas». Al final el muchacho trata incluso de excusarse echando la culpa al tío abuelo, cuando se le reprocha un descuido, y el padre sabe parar el golpe con humor: «Esperemos», dice, «que el tío no haya firmado alguna letra que un día pueda presentarse al hijo para su cobro». Eso da a los recuerdos un giro hacia la generalización: nos han sido dejadas deudas peores que las pecuniarias, y cada generación es corresponsable de las acciones de aquellas de las que descende. Aquí ya no se aparece ante el Tribunal con el libro de la vida en la mano, sino que, en todo caso, se va con él a la quiebra. Hay una solidaridad que vincula unas con otras a las generaciones sucesivas, a los pueblos que pisan sucesivamente la arena de la historia, «y, al final, toda la humanidad se encarga de liquidar la gran herencia del pasado».

Uno todavía duda a la hora de decidir si es el final lo que liquida este estado de deudas o bien la decidida liquidación de las mismas significaría este final. Hasta Heine deja una salida abierta: «En el valle de Josafat será hecho trizas el gran libro de cuentas, o quizá antes, por una bancarrota universal».¹⁷ Jamás se había presentado una escena del Juicio con tanta hermosa vaguedad como aquí: nadie aparece para desmenuzar el libro, nadie dice si se trata de la cancelación de una deuda o simplemente del comienzo de su amortización, ni tampoco si la bancarrota precedente de la humanidad podría librar a ésta de un final todavía más terrible.

17. Heine, *Memoiren*, en *Sämtliche Schriften*, ed. de Briegleb, VI/1, págs. 573-575.

Pero en las metáforas de los libros y de las deudas de letras ni se dice ni se deja de decir —en un grado de desesperado ensimismamiento— cómo termina la cosa, sino cómo es la historia y lo que nos obliga a reconocer. La liquidación de la historia presupone toda la intensa grandeza de lo que anteriormente fue. El libro de la historia es un libro de cuentas no en el sentido de la culpa original o de la pecaminosidad, sino en el sentido de que nadie empieza en el punto cero de su propia existencia, en la primera página de su libro de la vida, como aquel de Jean-Jacques Rousseau.

Cuando Ernst Robert Curtius remite, en definitiva, lo que él llama la «simbólica» del libro, pese a la antigüedad de sus raíces, al hecho de que el cristianismo sea una religión del Libro sagrado y Cristo el único Dios representado por el arte antiguo con un libro en las manos, se le puede objetar que, en su comprensión del mundo, el cristianismo volvió a retirar, más bien, la metáfora de lo que era la disponibilidad constitutiva del libro del mundo. El sobrepeso que tiene una histórica revelación de Dios en forma de libro desmiente la posibilidad de que Dios pueda haberse hecho ya suficientemente comprensible y haberse expresado ya convincentemente en la naturaleza. Es el mismo conflicto fundamental que tiene forzosamente que surgir en el sistema dogmático entre el principio de la creación y el principio de la redención. Si en el mundo de una religión se ha escrito ya tanto en tablas y libros —como es el caso del Antiguo Testamento, de los libros pseudoepígrafos o apócrifos y del Talmud— toda la significación que pueda tener la naturaleza palidece ante el contenido de tales libros o lo que es fundamental para ellos. Ante el peso excesivo de todos esos comunicados la naturaleza queda oculta, convertida, antes que nada, en mero escenario, donde se realizan tanto las fechorías como los actos dignos de figurar en esos libros. En ella no hay nada que leer. Un libro de la naturaleza hubiera debido ser aquí ya un antilibro y ni aun así tendría derecho a existir.

El absolutismo del libro impide que se le use metafóricamente para designar el mundo. ¿Cómo puede, con todo, convertirse en la metáfora del mundo? El rechazo de la gnosis por parte del cristianismo, no sólo como un peligro antiguo, sino permanente, viene acompañado de una valorización de la naturaleza en relación con el acto salvador. Si no está permitido separar como enemigos al Creador y al Salvador —como quería la gnosis—, entonces la redención tenía que aparecer, necesariamente, como una consecuencia de la creación. La revelación histórica sólo debía ser la explicación de una revelación primigenia. O sea, que si el sistema

teológico quería mantener la unidad del Dios del cosmos con el Dios de la salvación, el mundo anterior a la revelación salvadora no podía seguir siendo algo mudo y engañoso, una cárcel o un laberinto. Es verdad que esto no lleva aún a ver la naturaleza como un libro, pero sí a la repulsa de la hipótesis dualista, de que el mundo es lo contrario de un manual escrito por la divinidad: sólo ilusión, tentación, oscurecimiento del trasfondo no mundano. Tampoco tenía que seguir dependiendo todo de los acontecimientos escatológicos, de la apertura de los libros que se llevan en el cielo, de los registros de la salvación y de la desgracia.

En eso, la metáfora del libro de la naturaleza es —en relación con la historia de los dogmas—, independientemente de las circunstancias de su origen, pelagiana. Tan pronto como dejó de estar ya en juego el rechazo de dualismos y la naturaleza empezó a absorber toda esa cualidad de autovaciamiento de la divinidad, aquélla no tenía más remedio que convertirse en anticristiana y así lo hizo. Por largo que sea el camino, todo pelagianismo tiende a enaltecer ilimitadamente la cualidad de la creación y, con ello, a un panteísmo como el de Giordano Bruno y Spinoza. Llegados aquí, es cierto, la metáfora tiene que suprimirse de nuevo. Si la significación y lo significado se hacen idénticos, no queda ya nada para leer. La naturaleza tiende a convertirse en algo de talante directamente fisonómico. Así como el *leer en la cara* es ya una metáfora, la *legibilidad* del mundo —en cuanto idea de la experiencia— se convertiría en una metáfora de segundo grado.

Pese a la tendencia a la multiplicación de los *libros celestes*, es algo perfectamente constatado por la historia bíblica y posbíblica judía que la específica singularidad del Libro fue decisiva en la formación de la metafórica del libro, no pudiendo tener otra procedencia su aplicación a la singularidad de la naturaleza. Todas las otras tradiciones concernientes a la metafórica de las letras o de la escritura habrían llegado, en todo caso, al estatus icónico que encontramos en Dante, cuando éste nos presenta, en el mundo, separado en volúmenes y cuadernos, aquello que en Dios está *unido: legato con amore in un volume*.¹⁸ Ese único libro sigue siendo aquí un libro del cielo, perteneciente a su otra cara, como antaño el «li-

18. Dante, *Divina Commedia*, «Paradiso», canto XXXIII, 86 y sig. Si hemos de representar las esferas celestes como «volúmenes» distintos y, por tanto, cada una de ellas constituye, de por sí, un libro, la diferencia con respecto al *liber involutus* del Apocalipsis viene condicionada por el cambio de significado del término *volumen* en el Medioevo. Véase E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, pág. 333. El poeta está colocado en la esfera de las estre-

bro de la vida». La fuerza de su unidad ideal no es lo suficientemente fuerte como para dejarle al mundo otra imagen que la de la biblioteca. Aquí nos topamos de nuevo con el *khrysmós* platónico; no sería transferible al cristianismo sin implicar una debilitación de la divinidad, el mundo como una biblioteca, con sus volúmenes y cuadernos; pero justamente la imagen de la biblioteca estará llamada a convertirse, en el *páthos* de una metafórica futura, en un compendio de lo libresco y pedante, en el antitipo de un *libro de la naturaleza*.

llas fijas y contempla desde arriba las esferas planetarias y, a través de ellas, la tierra, la cual no es más que un «cuadernillo» del libro del universo («Paradiso», canto XVII, vv. 37-39).

IV

ALEGORÍAS DE LETRAS

No parece casar con el pensamiento griego la representación de un «libro de la vida», en el que estén anotadas las acciones de los hombres. El juicio de los muertos, tal como nos lo presenta el mito platónico, no se basa en un registro minucioso del pasado de los que comparecen ante el tribunal, sino en la inspección de su estado actual, en total desnudez, por parte de unos jueces de los muertos que no son dioses, ni tampoco tienen por qué serlo, dada la evidencia del estado justiciable; eso hace que un libro sea superfluo. El mundo de los dioses olímpicos no puede tener relación alguna con un juicio así. No sólo porque los dioses no estarían cualificados para juzgar, sino que ellos mismos se verían necesariamente retirados del ámbito del mito, con su división y contraste de poderes, y *condenados*, igualmente, a la justicia. Únicamente en el mito les está permitido ser parciales e injustos, ya que, en él, tienen continuamente sus oponentes.

Solamente un poeta trágico puede decir que un juicio universal sería totalmente inútil, al no poder afrontar una masa tal de culpa. Así se dice en un fragmento de Eurípides, transmitido por Stobeo, y al que hace referencia Schopenhauer:¹⁹ «¿Creéis que los delitos con alas / vuelan hacia los dioses y alguien los tiene que escribir en las tablillas de Zeus / y, puesta la mirada en ellos, / Zeus hace justicia a los hombres? / Ni todo el cielo sería lo bastante grande / para contener los pecados humanos / ni Zeus para abarcarlos cuando los va escribiendo / y dando a cada uno su condena. ¡No, / la condena está ya aquí, si queréis verla!».

La metáfora del libro aplicada al mundo y a la naturaleza, plasmación de una labor de representación sintética de lo que es una

19. Eurípides según Stobeo, *Florilegium*, I, 4, 14 (ed. de Heeren, pág. 108). Citado por Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, § 63 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1987).

unidad de sentido, supone una previa labor analítica. No es casual que los griegos hayan cumplido con la condición analítica de la metáfora, sin agotar, no obstante, sus consecuencias sintéticas. Ellos no inventaron la escritura alfabética, sino que generalizaron el principio que la animaba. El atomismo tenía que disolver la unidad dada en la intuición en magnitudes pensadas como las últimas, que expliquen las cualidades de lo dado. Con toda seguridad, no es irrelevante el que las magnitudes pensadas tengan que ser representadas tan intuitivamente como las ideas y las formas, es decir, como estructuras. Ahí radican los límites de lo aportado por el antiguo atomismo, pero también su analogía con la labor constitutiva de las letras del alfabeto. Richard Harder se ha referido al otro gran paralelo, la invención del mapa geográfico por obra de Anaximandro. El designar a los átomos con la expresión usada también para designar las letras es más que una mera metáfora ingeniosa; pues reducir la realidad a unas pocas unidades últimas y recomponerla de nuevo a partir de ellas es *un procedimiento auténticamente alfabético, un verdadero delecteo del mundo*.²⁰

La expresión griega *stoikheion* significa primordialmente el sonido y la letra en tanto partes dependientes de un conjunto, miembros de una serie (*stoikhos*), y luego, metafóricamente, aquello de donde se debe partir para formar un conjunto e incluso los fundamentos de una prueba o los últimos conceptos generales de una ciencia, su *doctrina elemental*.²¹ Lo que aquí, sobre todo, nos interesa es la razón de por qué no estuvo a su alcance la obvia ampliación de la metáfora a la palabra, la frase y el libro, pero, ante todo, al aspecto de la legibilidad. El uso de la expresión siguió estando fijado a una operación de análisis, a la reconversión de un *continuum* de sonidos lingüísticos a un *discretum* óptico, y eso pese a que con la utilización de la metáfora de la lectura, con la equiparación de palabra y razón en el *lógos* podría haber sido captado muy bien lo que es ese conjunto.

Si un autor moderno que se ha propuesto como meta el restablecimiento del antiguo concepto de naturaleza en cuanto cosmos pro-

20. R. Harder, «Die Meisterung der Schrift durch die Griechen», en *Das neue Bild der Antike*, Leipzig, 1942, vol. I, págs. 99 y sig.: «La escritura alfabética y el atomismo tienen su origen en la misma forma de ver, en la misma fuerza desmembradora propia de una sistemática radical».

21. A. Lumpe, artículo «Element» en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, págs. 439-441. Véase H. Diels, *Elementum*, Leipzig, 1899, págs. 5 y sigs.; 13 y sigs.; 83 y sigs. Lucrecio fue el primero que tradujo *stoikheion* por *elementum*, pero refiriéndose con ello al concepto de átomo.

cura rehabilitar la metáfora del libro de la naturaleza, esto no es únicamente un anacronismo apuntalado en la oposición contra los conceptos de historia e historicidad, sino también un malentendido hermenéutico.²² En relación con esta metáfora se equivoca el que olvide que el libro es un *sucedáneo*: uno lee sobre algo porque no lo puede tener o contemplar en sí mismo. En eso, la metáfora del libro cuadra con el contexto cristiano, pues implica provisionalidad. Únicamente en las circunstancias propias de la subjetividad moderna el leer deja de ser algo provisional y de estar en lugar de lo inmediato y definitivo, algo que se hace con vistas a ello, preparando para ello.

La escatología cristiana es la que más elementos ha conservado de aquello que para los griegos consistía en la unión de teoría y *eudemonía*: el espectador se siente bien ante las cosas y los acontecimientos que tiene delante —no ante un texto que trate sobre ellos— y, no obstante, no está implicado en ellos, afectado por ellos o sometido a ellos. En eso la tragedia constituye un valor-límite; es lo último que uno puede, a duras penas, soportar si se quiere seguir siendo aún *espectador*, pese al horror y a la compasión, o precisamente porque estos sentimientos constituyen y, al mismo tiempo, retiran la participación del espectador.

La escatología cristiana garantiza la bienaventuranza de la pura contemplación; en el fondo, la seguridad de aquel que, una vez salvado, ha dejado de estar disponible. Y justamente eso definitivo ya no es un libro: la *visio beatifica* está lejos de todo modo de lectura o mediatez, de toda necesidad de interpretación. La verdad del bienaventurado no es un texto; es lo que los griegos habían tenido por accesible a través de la *theoría*. Todo esto debe dejarnos bien claro qué clase de barrera tenía que superar la Antigüedad para abrirse paso —o recaer, según se mire— hasta la metáfora del «libro de la naturaleza».

Si, por ejemplo, queremos representarnos por qué a Platón le tenía que resultar imposible hablar de la naturaleza como de un libro, vayamos a aquel texto en que Sócrates habla de su itinerario filosófico en el *Fedón*. La visión de la naturaleza no se convierte en una lectura de significaciones, sino en un quedar como deslumbrado y ce-

22. K. Löwith, *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*, Heidelberg, 1968, pág. 34: «El mundo de la historia es atestiguado por los documentos históricos, el mundo de la naturaleza se automanifiesta de una forma directa e inmediata... El "libro de la naturaleza", como lo llamará aún Kepler en analogía con la Biblia, tiene la enorme ventaja de que no es un libro inventado por el hombre o inspirado por Dios, sino pura naturaleza y, sin embargo, no carente, en absoluto, de espíritu».

gado ante esos fenómenos que no pueden traducirse en conceptos. De manera que únicamente apartándose de ellos puede tener lugar la vuelta hacia los *lógoi*: de haber un libro, sería el libro del *recuerdo*, de la posesión interna del *lógos*. Pero el apartamiento de lo inmediato de la naturaleza no deja ni un rastro de lamentación o de conciencia de pérdida, a diferencia de lo que experimentará, mucho más tarde, el historiador, cuando deplora no haber podido estar él mismo allí —pues sólo así se hace historia su objeto—. Desde aquí se puede ya ver cómo la metáfora del libro de la naturaleza justificará la visión mediatizada del mundo, mientras que el Sócrates platónico ni siquiera así la justifica. Por tanto, entre los rasgos presuntamente platónicos de los fundadores de la ciencia moderna, por ejemplo Galileo o Kepler, no puede contarse el que éstos vean expresada en la metáfora del libro de la naturaleza su nueva comprensión de la realidad.

Poco importa que el Sócrates platónico se malinterprete a sí mismo: que dé por visto lo que no era más que algo de oídas o leído, es decir, algo enseñado. ¿Con qué teme él ser anímicamente deslumbrado? Con la mirada directa a los objetos mismos, con el propósito de captarlos con cada uno de sus sentidos. ¿Había tenido un talante empírico antes de volverse a los *lógoi*, a las ideas, a las cosas-concepto? No precisamente, pues él mismo se describe a sí mismo como un cultivador anterior de la filosofía de la naturaleza sin haberse confrontado directamente con la propia naturaleza, sino con los libros acerca de ella, especialmente los de Anaxágoras. De él había oído hablar por primera vez cuando alguien le leyó algo de uno de sus libros; y lo que él hizo entonces fue leer por sí mismo los libros del maestro así descubierto. Lo que halló en él fue un sistema construido partiendo de la premisa de que todas las cosas tendrían que comportarse de la mejor manera para realizar lo que es bueno para todos en general, para realizar el mejor de los mundos posibles (si se hubiera podido formular así ya entonces). La aplicación de Sócrates le lleva, pues, a echar mano de los libros; y él mismo dice que los leyó tan rápidamente como pudo, a fin de aprender a diferenciar en el plazo más breve lo mejor de lo peor.

La decepción de estas esperanzas tampoco vino por la visión directa de la naturaleza, sino a medida que progresaba en la lectura de Anaxágoras. Ésta le lleva a constatar que tampoco aquel hombre había hecho ningún uso del espíritu, que él convirtiera en el principio de todas las cosas. Con el viraje que Sócrates da desde la naturaleza a los conceptos pasa algo similar a lo que ocurre a aquellos que se declaran convertidos de la teoría a la praxis: no ha-

cen más que cambiar de una clase de libros a otra clase de libros. El filósofo de la naturaleza Sócrates no había hecho otra cosa que leer en libros y no, en absoluto, en el de la naturaleza. Ahí no había, pues, ningún punto de arranque para esa metáfora.²³

La metáfora de las letras visualiza, ciertamente, el procedimiento de reducción de la teoría atomista, pero no aporta nada a su fundamentación. Y como se iba a mostrar después, eso podía volverse incluso contra el mismo atomismo. El alto grado de improbabilidad de que surja un texto a partir de una unión casual de letras pudo ser aducido como un argumento en contra de la génesis fortuita del mundo. La alegoría de las letras pudo ser utilizada contra el atomismo porque éste excluye algo que el uso de las letras del alfabeto da ya por supuesto: la complejión inteligible y con sentido de un todo construido con elementos diferenciados. En comparación con una estructura textual, el mundo adoptado por el antiguo atomismo tiene que parecer como un conjunto relativamente sencillo, aunque múltiple y demiúrgicamente inaccesible para nuestros sentidos. Por ello el símil de las letras, con su orientación sintética, ha de resultar especialmente esclarecedor en el supuesto de creaciones textuales altamente estructuradas, como las de la épica homérica o los *Annales* de Ennio.

Los estoicos introdujeron en su concepto del mundo la supremacía del todo sobre cada una de sus partes y sobre la mera suma de sus partes, especialmente en relación con la razón humana, la cual, no obstante, no debe ser, en su reconocida perfección, más perfecta que el propio mundo, pues la tarea de esa razón consiste justamente en conocerlo. Por primera vez, ese todo no era, para los estoicos, únicamente una obra de los dioses, sino también una obra dirigida hacia los seres inteligentes y racionales, destinada para ellos. Lo cual nos sugiere enseguida la pregunta de si eso no significa más que un mero abastecimiento de bienes necesarios para el mantenimiento de la vida, como corresponde a seres que piensan, capaces de entender: un abastecimiento de ocasiones de obtención de alegrías y gozos, de presupuestos que conlleva la felicidad.

En la disertación que del estoico Balbo nos transmite Cicerón no queda establecida la vinculación entre el símil de las letras y la teleología antropocéntrica del mundo. La diferencia decisiva respecto a todo teleologismo griego estriba en que no es que el hombre esté

23. *Fedón*, 97b-100a. Las nubes de Aristófanes estaban tan lejos de exigir un cambio en esta imagen de Sócrates como de utilizar la anécdota de Tales —que aparece en el *Teeteto* platónico— sobre la caída del astrónomo en un pozo.

hecho para la contemplación del universo —como si a éste todavía le faltase, para ser perfecto, un espectador y aplaudidor—, sino que el universo ha sido hecho, más bien, para bien del hombre, como un espectáculo que se le ofrece: el ser humano es, como contemplador, su finalidad, no su medio, el único receptor racional adonde poder dirigirse.²⁴ Es verdad que al ser humano se le abre el conocimiento de los dioses mediante la visión del cielo, pero sin que le sea comunicado *sobre ellos* o *por parte* de ellos nada que haya que entender o tener en consideración. El símil de las letras no contiene, pues, más que una conclusión de signo negativo: no puede ser que una cosa tan magnífica y hermosa como el mundo tenga lugar en virtud de un entrechoque casual entre átomos; eso sería como si de las veintiuna letras del alfabeto latino, incluso aunque fueran de oro, pudiera surgir, sacudiéndolas y echándolas sobre la tierra, la epopeya de Ennio o, al menos, un solo verso de la misma.²⁵

Entre los primeros autores que intentaban, o incluso se veían obligados a establecer un acoplamiento entre la cosmovisión bíblica y la helenística, fue Filón de Alejandría quien tuvo que solucionar el problema de cómo la filosofía de los griegos —basada siempre en la visión o tendente hacia ella— debía alcanzar las mismas verdades fundamentales que el mundo religioso del Antiguo Testamento, que se apoyaba en la escucha del mandato y de la revelación divinos. Por ello, Filón se ha representado la andadura cultural del espíritu como una transformación desde una forma, más baja, de escucha a otra, más alta, de visión.²⁶ Pero por mucho que el ver pueda ofrecer una forma de certidumbre superior, no significa el descubrimiento de un campo propio y ampliado de contenidos. Tampoco Filón rompió con la exclusividad del Libro para la revelación de la Ley y la profecía. Cuando habla de la transición de

24. *De natura deorum*, II, 56, 140: ... *quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet.*

25. *De natura deorum*, II, 37, 93: *Hoc qui existimat fieri potuisse, non intelligo cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum, vel aureae vel qualeslibet, aliquo coniiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici; quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna.* Esta comparación ha sido frecuentemente repetida. Hermann Samuel Reimarus lo ha relacionado con la *Eneida* en sus *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 6ª ed., Hamburgo, 1791, II, § 8, págs. 95 y sig.

26. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. II, I, Göttinga, 1954, págs. 94-97: «En ese sentido, la "transformación de los oídos en ojos" puede considerarse un símbolo, no buscado, del rango más alto». Para la confirmación de esto a partir de la emigración de Abraham, véase H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, 1966, 6ª ed., págs. 62-67.

oír a ver, no piensa en la visión de la lectura, dado que de eso se ocupa la lectura, en modo alguno metafórica, del texto sagrado. Experiencias ópticas obvias para él son las de la luz, el brillo, y hasta la del deslumbramiento, que *también* el Antiguo Testamento puso, de forma ejemplar, a disposición. En vez de la penetración de Dios en la persona que ha recibido el encargo de ser su portavoz, aparece ahora la iluminación divina, que abre los ojos del alma, alzándola por encima de la mera escucha. Pero lo ahora *visto* no es otra cosa que —de nuevo— las palabras de Dios. El propio Filón nos muestra el procedimiento: el acercamiento al tipo griego de acceso a la realidad se logra preferentemente mediante la etimología de los nombres bíblicos. Tener una visión clara quiere decir mirar con más atención lo que éstos significan. No es así como se podía llegar a leer en el *libro de la naturaleza*.

Plotino dio entrada al símil alfabético al tratar la cuestión de la legibilidad astrológica de los signos celestes, incluida en una conexión más amplia, bajo el término-guía «destino» (*heimarméne*).²⁷ Si se tiene en cuenta que el geocentrismo cosmológico proporcionó el argumento clásico a favor de la astrología, al colocar la tierra en el punto exacto de referencia de todos los influjos astrales, no deja de sorprender el que Plotino invierta este curso de ideas. Las cambiantes constelaciones de estrellas en el techo celeste de la tierra, su aparición y ocaso, sus posiciones cenitales no son más que fenómenos condicionados a la vista que de todo ello se tiene sobre la tierra. Desde la perspectiva de los cuerpos celestes, a los cuales se les atribuye su propia fuerza de acción, no hay ni surgimientos ni desapariciones, ni tampoco una posición cenital. Lo que debe determinar el destino no tiene ninguna realidad. E incluso aunque la tuviera, las diferencias de las especies y los individuos que van surgiendo simultáneamente, sus cualidades y destinos, hablan en contra de la influencia de una «constelación» idéntica para todos. Por tanto, no es el destino individual del hombre lo que puede ser decidido en la «constelación», ni ninguno de los condicionamientos anímicos y espirituales del individuo, sino sola y exclusivamente la propia marcha del mundo, bajo cuya influencia se configuran todos los otros destinos. De ello se sigue que las constelaciones estelares no pueden tener la condición de factores, sino únicamente de signos. En ellas es posible leer el futuro, pero sólo en lo referente a la «marcha del mundo» en general. El movimiento de las estrellas serviría para la conservación del mundo, dice Plotino; pre-

27. Plotino, *Enéadas*, III, I, 6 (en la edición de Henry-Schwyzzer, I, 262 y sig.).

cisamente por ello nos puede servir para utilizar cada uno de sus estados como un signo de cómo marchará posteriormente el todo cósmico. Las estrellas han de interpretarse como letras del alfabeto, siempre que se domine la gramática de sus conexiones. Como señala el ejemplo traído por Plotino, esta forma de gramática es la correspondiente a la analogía primitiva: si el pájaro vuela alto, se trata de una referencia a acciones de alto sentido. El que los astros signifiquen algo ha dejado de depender del presupuesto de que determinen concretamente lo que significan.

Hay una causalidad cósmica, pero ésta no es, estrictamente, fatalista. No tiene nada que ver con lo bueno o lo malo, ni nada que ver con la particularidad del individuo. Pero ¿en qué se basa, pues, el derecho a usar el método de la interpretación que Plotino recomienda? En el mundo hay otra conexión de las cosas distinta a la de causa y efecto: la de *interdependencia* orgánica. Y para explicar ésta no se recurre directamente al alma del mundo, sino al origen de todo a partir del Uno. Poner todo en manos de los astros significaría «disolver la naturaleza del cosmos y desconocer que éste tiene un único origen y, consiguientemente, una sola causa, que repercute en todo». El que las cosas del mundo puedan ser signos de otras cosas del mundo se apoya en una especie de *armonía preestablecida*, según la cual «a cada ser individual se le ha dado el poder completarse conforme a su estatus natural y realizar, en el ejercicio de lo suyo, una renovada coordinación con lo ajeno a él».²⁸ En esta comprensión previa del universo se basan una serie de relaciones que nosotros calificaríamos de *simbólicas*. Cosas heterogéneas pueden responder las unas por las otras, expresarse, presentarse, representarse las unas a las otras. Al hilo de la metafórica de trasfondo orgánico nos topamos con un concepto de representación para el que ya en la antigua medicina se había acuñado la expresión de *síntoma*: un determinado estado de cosas, empíricamente accesible, hace referencia a otro, el propiamente patológico, que se le escapa a la percepción, sin que este último pueda ser hecho, causalmente, responsable del primero. El uno puede, sincrónicamente, convertirse en anuncio del otro únicamente por proceder ambos, conforme a la naturaleza, del mismo origen común, *desarrollándolo* diacrónicamente. Así, los astros son, «por así decirlo, signos alfabéticos que se escriben constantemente o que ya están escritos en el cielo» y, mientras se cuidan de otras cosas, dan a conocer también sus indicios (*semasía*). *Lo uno por lo otro* es

28. *Enéadas*, II, 3, 6-7.

un principio cósmico que abarca tanto como aquellos, aún más antiguos, de *todo en uno* o *lo semejante por lo semejante*. Al final de la filosofía antigua figura la frase de Plotino de que todo está lleno de signos, como al principio había estado la frase de Tales, de que todo está lleno de dioses.²⁹

Porfirio, recurriendo probablemente a estos textos de su maestro, interpretó luego el mito que Platón nos cuenta en el libro X de la *República* sobre la elección de los distintos lotes de vida por parte de las almas preexistentes. Este mito de Er, el panfilio, vuelto del reino de los muertos —y que constituye la primera fórmula, abreviada, de toda futura teodicea: *Dios no es culpable si nosotros somos libres*— nos da a conocer cómo Platón se había representado la posibilidad de elegir, antes de nacer, los diferentes destinos vitales. El narrador del mito saca del seno de la diosa del destino las suertes y tipos de vida (*bion paradeígmata*). Cuando les llega su turno, las almas pueden elegir su andadura vital, con una mayor oferta, por mor de la libertad, que la solicitada. Platón adoptaba, pues, en su mito, para las formas de vida, una realidad eidética apriórica, idéntica a la que en la doctrina de las ideas preexistía a los fenómenos. Y aquí introduce Porfirio un cambio decisivo, haciendo que los destinos posibles se presenten a las almas como constelaciones astrales. El sorteo no aporta, al principio, más que una decisión eidética: cuerpo animal o cuerpo humano. Los distintos ramales del destino, «inscritos, por así decirlo, en la esfera celeste de forma semejante a lo escrito en una tablilla», representan la gama de posibilidades de elección tras aquella decisión previa: «Es decir, que Platón se vale de las distintas constelaciones para hacer referencia a la diversidad de los lotes de vida, pero no para expresar la idea de necesidad; sobre las almas que han elegido una forma de vida como la indicada por una constelación, recae luego ya, con el peso de la necesidad, toda la serie de cosas escritas en el cielo».³⁰ ¿Cómo hemos de entender nosotros esta solución del dilema entre el determinismo y la libertad o, por decirlo al modo griego, entre el cosmos y el *éthos*? La elección de una «constelación» tiene que ser la elección del instante en que el alma entra, o retorna, en el curso del mundo; todo lo que siga está ya determinado.

29. Se determina, justamente, la sabiduría de alguien averiguando si sabe hacer uso del principio *állo állois* (op. cit., II, 3, 7; párr. 169, 11-13).

30. Porfirio, *Sobre lo que nos concierne* (*Peri tou eph'hemín*), en Stobeo, *Églogas*, II, 8, 42 (ed. de Wachsmut, II, 171), trad. alem. de Fr. Boll, «Studien zu Claudius Ptolemäus», en *Jahrbuch für Klassische Philologie*, suplemento XXI, 1894, págs. 114-116.

La modalidad de vida está *representada* por la «constelación» bajo cuyo dominio se encuentra al principio, que sólo es el principio de una travesía por el curso del mundo. Los signos celestes describen un conjunto de ofertas, cuya aceptación no admite después más libertad. Las verdaderas posibilidades del hombre se hallan fuera de lo que, en virtud de ese supuesto determinismo astrológico, parece ser su único destino. Y son desentrañadas con la lectura, en el tiempo oportuno, de los signos del cielo estrellado. Pero siempre ha habido ya ese *tiempo oportuno*.

Una metafórica de tipo orgánico es la utilizada también por Sinesio de Cirene, allá por el año 400, en su *Libro de los sueños*. La mántica puede encontrar todo anunciado ya por todo sólo porque, en ese ser vivo que es el cosmos, todo está correlacionado entre sí. Suena casi como una cita de Plotino, si prescindimos de una pequeña añadidura, no carente, ciertamente, de importancia: Sinesio dice que el sabio debe poder leer los presagios, ya que todo esto «se relaciona entre sí, en cierto modo, como caracteres de distintos tipos, fenicios, egipcios o asirios, como los que encontramos en los libros». El multilingüismo del mundo cultural de Alejandría se hace presente en el símil de los caracteres. Claro que se trata de un sentido metafórico inesperado, por fundamentar la competencia respectiva de los distintos sabios en la pluralidad de las lenguas, de manera que uno es capaz de leer esto y otro, aquello. Se podría pensar aquí en la diferenciación de las disciplinas de la gente instruida en los últimos tiempos de la Antigüedad; pero no es ésa la dirección que toma Sinesio cuando continúa diciendo que un lector puede sacar más de aquellos signos y otro, menos: «Por ejemplo, uno sólo capta las sílabas, otro ya palabras completas, un tercero, además, el sentido».³¹ Todavía no se piensa, pues, en un único libro. Se trata de distintos libros, que sabe leer la gente competente, así como de diversos grados de competencia, que van incorporados a la metáfora. Para poder asociar con una *graduación* y no con una repartición la competencia para entender las sílabas, las palabras y, finalmente, el sentido tendremos que pensar en alumnos inmersos en un proceso de aprendizaje de la lectura.

Pero acaso toda la metafórica de la lectura empleada por Sinesio no apunte más que a deficiencias: las letras sólo son sucedáneos de imágenes. Y las imágenes las recibe el alma del espíritu para llevarlas dentro de sí y luego, cuando esté sola y apartada de

31. Sinesio de Cirene, *De somniis*, ed. Krabinger, 132ab, trad. alem. de W. Lang, en *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene*, Tübinga, 1926, págs. 4 y sig.

las impresiones exteriores, entregarlas, a su vez, como contenidos de lo divino. Ése es el papel de la fantasía liberada en el sueño y su vinculación con el *pneûma*. La filosofía antigua dice que el espíritu (*noûs*) encierra en sí las imágenes de lo que es; a esto se ha de añadir que el alma porta en sí misma las imágenes de lo que deviene, dado que el *noûs* se relaciona con el alma como el ser con el devenir.³² Lo que aquí nos interesa destacar es el rango inferior de la lectura del mundo frente a la interna posesión de la fantasía de aquellas imágenes que siguen siendo platónicas, cuyo acceso ahora se busca, tras la desvalorización del cosmos, en lo interior, aunque sea mediante el sueño. Esa jerarquización queda expresada en la dificultad de describir a otro en palabras una visión onírica: «Pero cuando el ente es repelido del seno del ser a través de la fantasía e introducido en otro ser que nunca es existente ni posee tampoco la condición natural del ser, ¿cómo se va a explicar la naturaleza de eso, que apenas tiene nombre, a alguien ya de suyo de torpes entendederas?». ³³

32. *De somniis*, 134ab.

33. *De somniis*, 153c. Sinesio pretende haber recibido, para su escrito, una autorización de la divinidad. En la carta que adjunta a su maestra Hipatia dice que Dios lo ha impulsado a escribir su tratado y luego se lo ha aprobado (véase Hercher, *Epistolographi Graeci*, 737). Tratándose de alguien como Sinesio, que llegará a ser obispo de Ptolemaida, aquello constituía una desviación inusual de la vía institucional de la Revelación.

SURGIMIENTO Y DEMORA DEL SEGUNDO DE LOS LIBROS

La transformación del cosmos independiente de las ideas platónicas —que sólo puede ser objeto de un espíritu que lo contemple desde fuera, se llame demiurgo o Dios— en el mundo interior del Ser fundador del universo ha sido estudiada, en relación con el concepto de la divinidad, de diversas maneras. A mí me parece que sigue abierta la cuestión de hasta qué punto tuvieron que cambiar las ideas, en su contenido y función, para que aquel objeto del pensamiento se convirtiera en algo así como el pensar mismo.

Por muy fatigosa que pueda haber sido la diferenciación entre lo pensable y el pensar y largo el plazo de realización de este proceso, la tendencia a hacer del mundo algo que uno piensa y no algo previamente encontrado en su prototipo se inicia con el abandono de la independencia y autonomía vinculantes del cosmos noético de las ideas platónicas. Aunque con ello se esté todavía lejos de decir que el mundo hecho verdaderamente real mediante el pensamiento siga siendo una selección entre otros mundos pensables, la conceptualización de las ideas se convierte en el presupuesto y el impulso fundamental para su *desiconización*. El mundo sólo puede empezar a ser *expresión* cuando la visibilidad de lo invisible deje de ser copia de una imagen primigenia, circunstancia que no se dará hasta finales de la Edad Media mediante la paradoja de la *coincidentia oppositorum*, aunque sólo sea posible mediante la liberación del concepto de su carácter de copia de un modelo. Este camino no habría sido viable sin la insistencia del principio teológico de que el hombre y únicamente el hombre es la imagen y semejanza de Dios, lo cual obligó a buscar, para el resto del mundo, una forma distinta de representación de la autorrevelación divina, si no se quería poner al mismo nivel la posición especial del ser humano. Si no se hubiera conseguido romper con la metafísica del carácter mimético de los fenómenos y de los conceptos, dando una preeminencia, para la comprensión de la naturaleza y de su origen, a relaciones

que nosotros calificaríamos de *simbólicas*, el libro de la naturaleza se habría convertido necesariamente en un libro de imágenes y el tratamiento del mismo sería exclusivamente morfológico, válido para todos sus objetos.

Dicho de otra manera: el mundo ha surgido a través del pensamiento, no de la intuición sensorial. En eso se basa el que la naturaleza sea captable echando mano de la metáfora del libro, ya que no puede ser entendida mediante la percepción sensorial, sino sólo mediante el pensamiento, es decir, no puede ser sino *leída*. Posteriormente, se hace concordar con el sistema el que el mundo, según la pretensión bíblica, haya surgido mediante mandatos, no por medio de acciones tecnomórficas.

Si es verdad que la metáfora del libro del mundo o de la naturaleza tiene algo que ver con la justificación de la creación respecto a la redención, es decir, con el rechazo del dualismo gnóstico y su única y absoluta fuente de salvación, entonces no queda sino esperar que dicha metáfora surgiera, casi naturalmente, de la retórica agustiniana. Y así fue.

Resulta sumamente ilustrativo que la metáfora del libro venga asociada —en la interpretación alegórica que san Agustín hace del salmo 45— con una diferenciación entre lo que significa oír y ver. El salmista canta a Dios como la fuente de su seguridad, como un auxilio fácil de encontrar en la necesidad. En el tercer verso del salmo se dice: «Por ello nosotros no temeremos nada cuando la tierra tiemble y las montañas se hundan en el corazón del mar». Agustín aduce, inmediatamente, la palabra del Señor sobre el traslado de las montañas ante el mandato del creyente. Pero la imagen del deslizamiento de las montañas hasta el fondo del mar tiene también, si no el principal, un significado escatológico: al final de los tiempos emerge el monte del Señor sobre todos los otros montes, como expresión de una certeza incommovible. Todos los montes del mundo prometen este monte y el mar hace referencia a ese mundo y a ese tiempo, en que de sus olas sólo emergerá la tierra firme de la *gens judaeorum*, como una roca entre el oleaje de la idolatría. Desde esta tierra firme es trasladada la nueva roca al mar del paganismo: *Translatus est de terra ad mare*. Mover montañas es la misión de los apóstoles. No es tanto la fe la que traslada las montañas al corazón del mar, sino que es, más bien, la montaña de la fe la que es hundida en el corazón de las corrientes paganas. La metáfora de lo imposible de que es capaz la fe se convierte en la alegoría del traspaso de los bienes de la salvación de manos judías a paganas. Esto no se habría podido reconocer antes de que

ocurriera. Pero ahora, que ha ocurrido, no puede seguir siendo ignorado. «Que la escritura divina se convierta para ti en libro, para que tú lo escuches. Que se conviertan para ti en libro las órbitas del cosmos, para que tú lo veas. En aquellas escrituras sólo leen los que conocen las letras; en la totalidad del mundo debe leer también el analfabeto.»³⁴ Luego, la imagen se hace de nuevo escatológica. Son sacudidas las montañas, que representan los poderes de este mundo. Las montañas de las que se habla serían de dos clases: las montañas de Dios y las montañas de este mundo, siendo la cúspide de estas últimas el diablo y la cumbre de las primeras, Cristo. Unas son sacudidas por otras: *Et montes sunt turbati, et factus est magnus terrae motus cum motu aquae*. Por tanto, se puede concluir que no es el espectáculo de la naturaleza de todos los días lo que hace ver al analfabeto, sino el movimiento apocalíptico, que se adueña de la naturaleza y que no deja ninguna duda ni siquiera a aquellos que no estaban en condiciones o no querían leer en el libro de la revelación. En eso, este texto enardecido, que hace una exposición simultánea de los efectos del Evangelio y del cumplimiento de sus promesas, está todavía lejos de la metafórica de los dos libros, presentados a los hombres como monumentos duraderos del hacer divino y de su voluntad de salvación.

La gran interpretación que hace Agustín de la obra de la creación, en donde aparece el pasaje mucho más frecuentemente citado sobre los dos libros,³⁵ trata tanto de establecer, pese a la forma alegórica de la exégesis, una conexión filosófica con las antiguas cosmologías como de guardar distancias con el emanantismo neoplatónico y los *mitologemas* gnósticos. El comentario del Génesis va dirigido, ya por su género, contra la gnosis. Nos recuerda, de acuerdo con su función, que Dios no ha escrito únicamente un libro de la revelación, sino, con anterioridad, el libro de la naturaleza; lo importante es mantener el principio de que *unum esse auctorem*, tanto de los dos Testamentos como también de los dos libros.³⁶ No obstante, la fórmula «libro de la naturaleza» no significa aún una exhortación a la investigación del mundo físico de una forma distinta que a la luz de

34. Agustín, *Enarratio in Psalmum XLV*, 6-7 (ed. de Gaume, IV, 571): *Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota.*

35. Véase H. Nobis, en su artículo «Buch der Natur», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. I, pág. 957.

36. *Unum esse auctorem*, fórmula del II Concilio de Lyon, de 1274, en Denziger-Umberg, *Enchiridion Symbolorum*, 464.

la obra de los seis días. En vez de sacar provecho de la autonomía de los dos libros, son continuamente rechazadas las cuestiones que no puedan responderse a la luz de la revelación bíblica.

Si para Agustín no se da ningún conocimiento auténticamente humano de la naturaleza, esto es también una secuela, lateral, de su rechazo de la gnosis. Pues de los sistemas gnósticos puede decirse que mantienen en pie, al menos, un presupuesto platónico: la objetiva racionabilidad del cosmos. Visto con los ojos del pensador cristiano, el mundo de las ideas platónicas habría sido una revelación del secreto cósmico del creador divino. La autonomía del cosmos eidético, su objetividad, significaría ahora que gente incompetente podría enterarse del plan de construcción del universo. Hasta un demonio podría convertirse así en autor del mundo, haciendo a partir de la materia preexistente algo capaz de fascinar, con su falsa perfección de cosmos, a las almas humanas presas en él.

Esa premisa platónica de la accesibilidad total de las ideas era irreconciliable con el dogma de la creación, si es verdad que Dios había *inventado* el mundo en las honduras de su espíritu y ningún ser inferior se lo podía disputar como rival. Esto era absolutamente seguro únicamente si al mundo se le había mandado salir de la nada, cosa que no era capaz de hacer ningún demonio-demiurgo, pues éste dependía siempre de una materia preexistente. Con la definición de lo que significaba la absoluta autoría del mundo —con el subsiguiente pulimento, pues, de la *creatio ex nihilo*, cuyas últimas sutilezas iban a mantener aún ocupada a toda la Edad Media— se habría privado de sus posibilidades metafísicas al principio cósmico de la gnosis. Pero, al mismo tiempo, el hombre se veía constreñido, como investigador de la naturaleza, a aquello que de sus secretos tuviera a bien revelar un creador al que se le consideraba celoso de su obra. Dado que no hay ningún otro plan para la acción creadora y el proyectar y crear se han convertido en la misma cosa, el mundo es, en principio, un hecho no examinable desde fuera. El ser humano quedó tocado también por el contraataque que, en su origen, iba dirigido al enemigo más encarnizado de su salvación; pero también hay que decir que, al mismo tiempo, surge la fórmula cuya interpretación histórica abriría camino y daría legitimidad a sus ansias de saber, preparándole el terreno para su propia acción demiúrgica.³⁷

37. Sobre esto véase H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Francfort, 1973, págs. 98 y 113.

En el siglo XII encontramos la metáfora del libro en dos autores más apasionados que instruidos, Alano de Insulis y Hugo de san Víctor. En el caso de Alano se ha de observar que no introduce en la metáfora la característica de la unidad y unicidad, mediante la cual la creación podría competir con la unidad del libro de la revelación. Cada criatura sería, más bien, un libro en sí mismo, constituyendo para el hombre, simultáneamente, una imagen y un espejo: *Omnis mundi creatura / Quasi liber et pictura / Nobis est et speculum*.³⁸ El platonismo de la imagen y del espejo priva a la metáfora del libro de su especificidad. Así y todo, este texto se ha de leer subrayando el término *nobis*, pues la naturaleza no es vista tanto como libro, cuadro y espejo de secretos divinos, sino más bien bajo su aspecto de alegorización de la vida humana, de su fugacidad y caducidad: *Nostrae vitae, nostrae mortis, / Nostri status, nostrae sortis / Fidele signaculum*. Las metáforas de cuadro y escrito, intuición y lectura se distribuyen por igual por el texto. La rosa, con su nacer y marchitarse, nos da una imagen de nuestra condición humana, al tiempo que nos sirve de glosa y lección. Si se quiere, pues, caracterizar el género literario de este libro abierto al hombre, el género apropiado sería, más bien, el de un sermón, que se dirige, para su aviso y edificación, al hombre olvidado de su finitud: *Ergo clausum sub hac lege, / Statum tuum, homo, lege, Tuum esse respice*.

El victorino de Sajonia, docente en París a partir de 1125, donde murió en 1141, se cuenta entre los autores más citados del siglo XII. En su *Eruditio didascalica*, Hugo hace un relato de su formación, encontrando, en el curso de la misma, frente a la condena de las disciplinas seculares como desviaciones superfluas del espíritu en el negocio de su salvación, la célebre fórmula: uno debe aprender todo y luego verá que nada es superfluo (*nihil esse superfluum*). Esta fórmula amiga del saber se perdió de nuevo, para la Edad Media, en medio del ensalzamiento de la trascendencia divina. Pero en ella se apoya lo que dice el místico escolástico sobre la igualdad de rango de los libros divinos (si bien puede ser que el séptimo y último libro del *Didascalicon* no provenga ya del propio Hugo, cuestión que, para la historia de los efectos de la Edad Media, es de poca monta).

Ese último texto es un apéndice a la totalidad de la obra, un tratado sobre la meditación, que realiza la ascensión desde el conoci-

38. Alano de Insulis, *Rhythmus alter quo graphice natura hominis fluxa et caduca depingitur*, en *Opera omnia*, ed. de Migne, *Patrologia Latina*, CCX, págs. 579 y sig. El título hace referencia al *rhythmus perelegans* que le antecede, *De incarnatione Christi*.

miento de las cosas visibles hasta el reconocimiento de la Trinidad divina, sinónimo de la terna: poder, sabiduría, bondad.³⁹ La *Analogia Trinitatis*, buscada ya por Agustín, y que había seguido actuando en su tradición, es, ciertamente, la llave del libro de la naturaleza, pero no una llave exhibida sólo a partir de la revelación divina, sino dispuesta ya en la trinidad de las potencias del alma y de las cualidades esenciales de la naturaleza en su conjunto. El procedimiento analógico es el propio del acto de *leer* en tanto se aparta de la mera prueba de la causalidad divina del mundo y tiene por posible el descubrimiento de la escritura manuscrita del propio Creador en su obra. Todo el mundo fenoménico, dice Hugo, es un libro escrito con los dedos divinos y todas y cada una de las criaturas son como signos o palabras de ese libro, no inventados arbitrariamente por el hombre, sino fijados según decisión divina, para hacer público lo invisible de esa sabiduría. Si un analfabeto tiene el libro ante sus ojos ve, ciertamente, los signos, pero no los reconoce como letras. Así de estúpido sería el hombre sin espíritu, que en las criaturas visibles no percibe la participación divina, ya que si bien ve su forma externa, no reconoce su sentido interno. El hombre espiritual, en cambio, capaz de juzgar sobre todo, vería en la hermosura exterior de la obra la admirable sabiduría interior de su Creador. «Y así no hay nadie al que no parezcan admirables las obras de Dios, si bien el estúpido sólo contempla en ellas la forma exterior, mientras que el sabio considera, en lo que ve por fuera, el profundo pensamiento de la verdad divina, como si en un mismo libro una persona destacara el color y la forma de sus caracteres alfabéticos, mientras que otra persona alabara su sentido y significado.»⁴⁰

En la tradición agustiniana de la primera escuela franciscana encontramos a Buenaventura, con su última e inacabada obra, el *Hexaemeron*. Este comentario al primer libro de la Biblia engloba el mundo creado en un sistema de gradaciones de ascenso hacia Dios. Al mismo tiempo, da forma también a la correspondencia simétrica del otro sistema de gradaciones, que había sido proyecta-

39. Hugo de san Víctor, *Eruditio didascalica*, VII, I, en *Opera omnia*, II, ed. de Migne, *Patrologia Latina*, CLXXVI, 811: *Potentia creat, sapientia gubernat, benignitas conservat*.

40. *Eruditio didascalica*, VII, 4 (loc. cit., 814): *Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilitum Dei sapientiam. Quemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non*

do sobre todo por la mística para dar cuenta del descenso del alma mediante la profundización en sí misma.

La revelación bíblica aparece aquí como el restablecimiento de aquella función que la creación había tenido antes del pecado original: conducir a la criatura hacia su Creador. Sólo la caída en el pecado le reportó al hombre la pérdida de esta fuente de conocimiento y, con ello, del sentido de orientación necesario para volver a encontrar la vía hacia Dios. «De ahí que este libro que es el mundo quedó, por así decirlo, extinguido y borrado, haciéndose necesario otro libro a fin de que aquél fuera iluminado para recibir las metáforas de las cosas (*ut accipere metaphoras rerum*). Se trata del libro de las Escrituras, que presenta las semejanzas, las propiedades y las metáforas de las cosas tal como están escritas en el libro del mundo (*similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum*). Pues este libro de las Escrituras vuelve a poner de nuevo a todo el mundo en condiciones de conocer, alabar y amar a Dios.»⁴¹ Si Dios se ha convertido en el autor de los dos libros, el hombre le ha puesto en un aprieto, al no ser capaz ya de leer los signos de la naturaleza, mediante los cuales ésta remite a su Creador, como lo hacía en el primitivo estado paradisíaco, cuando él diera a las cosas su verdadero nombre. Se ha perdido la óptica originaria del mundo.

La interpretación alegórica del comentarista medieval del Génesis se convierte en un medio auxiliar de segundo grado: hace de nuevo accesible, a través del texto revelado, el sentido primordial de la naturaleza, que sólo había dejado huellas y signos confusos. Pero es innegable que con este texto bíblico compite, en la tarea

cognoscit: ita stultus et animalis homo, qui non percipit ea quae Dei sunt in visibilibus istis creaturis foris videt speciem, sed intus non intelligit rationem. Qui autem spiritualis est et omnia dijudicare potest, in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia Creatoris. Et ideo nemo est cui opera Dei mirabilia non sint, dum insipiens in eis solam miratur speciem, sapiens autem per id quod foris videt profundam rimatur divinae sapientiae cogitationem, velut si in una eademque Scriptura alter colorem seu formationem figurarum commendat; alter vero laudet sensum et significationem.

Sobre la recepción eslava de este texto, véase D. Tschizewskij, «Das Buch als Symbol des Kosmos», en *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, Gravenhage, 1956, págs. 85-114.

41. Buenaventura, *Collationes in Hexaemeron* (ed. de W. Nyssen), XIII, 12. E. R. Curtius indica otro pasaje en donde la metáfora del libro va asociada con la analogía trinitaria: *Creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet Trinitas fabricatrix*, en *Breviloquium*, II, 12, cit. por Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, pág. 323.

de hacer legible la naturaleza, otro texto: el de la experiencia interior del encuentro místico del hombre consigo mismo. Pues el mismo Buenaventura habla también de que el libro del mundo ha de ser leído de una doble manera, desde dentro y desde fuera.⁴²

La vuelta de la escolástica a los escritos de metafísica y de filosofía natural de Aristóteles trajo, junto con las ventajas de una sistematización dogmática, también algunas dificultades, como, por ejemplo, entre otras, la siguiente: con la doctrina de las formas sustanciales se extendió un platonismo inmanente, que canonizó, por así decirlo, la naturaleza existente como la única posible. Así era más difícil hacer surgir al mundo del pensamiento divino. Por eso el aristotelismo escolástico siempre estuvo muy cerca de reconocer la eternidad del mundo como la expresión de su unicidad inteligible, lo que hacía innecesario el tomarlo como objeto del pensamiento. De este modo, se sustraía de nuevo la metáfora del libro de la naturaleza.

No es casual que retorne una vez más en un estadio previo a la escolástica aristotélica, con Robert Grosseteste, el primer rector de la universidad de Oxford y posterior obispo de Lincoln. Este traductor y comentarista de Aristóteles, el primero que le hizo presente en todos sus escritos, no era, en absoluto, un aristotélico estricto; estaba íntimamente familiarizado, sobre todo, con la tradición neoplatónica del Pseudo-Dionisio y de Juan Damasceno, por lo que su discípulo Roger Bacon dice de él que más que en los libros de Aristóteles se apoyó en su propia experiencia y en otros autores. Ésta se convertirá en una fórmula duradera.

Lo que hace de él un importante precursor de muchas fórmulas de la mística medieval es, sobre todo, su especulación sobre la luz como agente del autodesarrollo del cosmos, asociada a sus investigaciones ópticas. Esas formulaciones especulativas le ponen en condiciones de preconectar a la multiplicidad de formas aristotélicas una unidad originaria, identificándola, en su escrito *De unica forma omnium*, con el mismo Dios. Consecuencia de esto es que el surgimiento de todas las formas esenciales que conocemos en el mundo tenga que ser entendido a partir de aquella única forma originaria. Para describir este proceso Grosseteste se valió, en su comentario a la *Física*, de la metáfora de la mano que escribe, en

42. *Breviloquium*, II, 11: *Duplex est liber, unus scilicet scriptus intus, qui est Dei aeterna ars et sapientia, et alius scriptus foris, scilicet mundus sensibilis*. Sobre esta duplicación del libro del mundo en *liber scriptus intus et foris*, Curtius hace referencia a Ezequiel, 2,9, y al Apocalipsis, 5,1.

cuya capacidad de escribir tienen que estar dados de antemano, formalmente, todos los signos que luego se van plasmando en el escrito. La relación entre *natura naturans* y *natura naturata* se ha de comparar con la del órgano que escribe y la obra escrita. Esto prueba una resistencia contra la doctrina aristotélica de las formas, en cuanto ésta pone como base el esquema de la multiplicidad de una matriz ya preformada y estructurada, en donde sólo la materia, para sí misma inesencial, representa el principio unitario de realización concreta de la forma. La naturaleza procede como la mano al escribir, cuando difunde la unidad de su capacidad en la multiplicidad de sus formas.

Pero es evidente que esta metáfora no nos da pie para pensar en la *legibilidad* ni tampoco en la totalidad como factor unitario de un libro.⁴³ Se echa de ver hasta qué punto la metafísica aristotélica de la forma acuñadora tenía que significar una interrupción de las posibilidades de desarrollo de la metafórica del libro. Esto podría ser considerado un callejón sin salida en la historia de la metáfora, pues la naturaleza que se va transcribiendo a sí misma, con todo lo que va haciendo aparecer ante sí misma, no tiene nada más que decir —y a nadie más a quien decirlo.

Concebir al autor del mundo como la única forma de todas las formas de las criaturas del mundo y a éstas como el autodesarrollo del mismo origen es algo a lo que ya no podía acceder la alta escolástica, que se sentía obligada a una racionalización del dogma. Con todo, era difícil de superar aquella fijación del Creador al universo *tal y como es* y la limitación de su libertad por el hecho contingente de su *existencia*. Ya Agustín había intentado, en vano, diferenciar entre lo *creatum* y lo *creabile*, pero se quedó colgado del pertinaz problema de la materia, que él integró en la confesión global: *Tu fecisti ex quo sunt omnia*.⁴⁴ Sólo Buenaventura, que alaba, sin rodeos, a Aristóteles por haber sido consecuente, en la cuestión de la eternidad del mundo, a sus propios principios, llegó a formular el pensamiento de que el mundo real no agota todas las posibilidades. Aunque sea expresión de la inconmensurabilidad del poder divino, ningún efecto podría equipararse al poderío de

43. Robert Grosseteste, *Comentario a la Física*, cit. según A. C. Crombie, *Grosseteste and the Origin of Modern Science*, Oxford, 1961, págs. 55 y sig.: *Perfecta autem opera naturae in ipsa natura descriptionem habent expressiorem formae quam partes perfectorum [...] utpote in motu manus scribentis est figura litterae scribendae et expressior est in ipso motu manus tota litterae figuratio quam partialesfigurationes...*

44. Agustín, *Confessiones*, XII, 19, 28.

esta causa.⁴⁵ Únicamente así se puede dar a conocer una voluntad expresiva, que quiere dar a entender no precisamente todo lo posible, sino algo determinado. Este voluntarismo, todavía moderado, de marcar las diferencias entre posibilidad y realidad pronto se agudizará hasta el punto de convertirse lo real en una partícula de la infinitud de lo posible. Este hiato dejará un espacio libre a la metáfora del libro.

En la contraprueba, se muestra cómo la metáfora no tiene un lugar en Tomás de Aquino. El testimonio de Dios sobre la naturaleza tiene que ver con su consistencia y movimiento, y toda ampliación de este estado de cosas, que se considera estrictamente demostrable, por ejemplo hacia el terreno de la analogía trinitaria, no haría más que reblandecer el rigor del sistema de argumentación, convirtiéndolo en una suerte de meditación, tal como la anticipaba Hugo de san Víctor.

En vez de esto, el «libro de la vida» debe ocupar un lugar de alta cualificación teológica, en cuanto metáfora del carácter inviolable del decreto de predestinación divina.⁴⁶ Es la metáfora de la fiabilidad de la *memoria* divina, sin que haya, es cierto, un antagónico *liber mortis*. En tanto que este libro de la vida prescinde de registrar las acciones de los hombres y está al servicio, exclusivamente, de su predeterminado destino de salvación, la metáfora está muy lejos de confluir en algo así como el *libro de la historia*, en donde todo lo excluido del libro de la naturaleza por ser algo individual o una acción humana habría podido encontrar su sitio.

Si ese libro de la vida contiene la decisión originaria de Dios sobre sus elegidos, entonces sigue siendo, como en el papel que se le asigna en el Apocalipsis, un documento del Juicio. Por consiguiente, no sólo no es, en absoluto, el libro de la historia, sino ni más ni menos que el manifiesto de la exclusión de toda posibilidad de que entre el comienzo y el fin de la historia ocurra, para el hombre y con el hombre, algo decisivo. Tomás de Aquino se las ve y se las de-

45. Buenaventura, *Comentario a las Sentencias*, II d. 1 q. 2 a. 1 (ed. de Quaracchi, II, págs. 39 y sig.). Véase H. Blumenberg, «Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen», en *Studium Generale*, X, 1957, págs. 278-280 (trad. cast.: «Imitación de la naturaleza». Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador», cap. II de *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999).

46. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 24, De libro vitae, q. 1: *Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet ... Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae...*

sea a la hora de armonizar esta rígida concepción de la metáfora con la expresión bíblica de que estos o aquellos malhechores habían sido borrados del libro de la vida. ¿Debido a qué sino a sus obras y, consiguientemente, a su historia? ¿Por el cambio en la supuesta irrevocabilidad de un decreto de salvación que no tendría que tomar en consideración nada que ocurriera entre el principio y el fin del mundo? Precisamente por esa falta de consideración de la historia humana el «libro de la vida» hace surgir una serie de cuestiones que tomarán como tema la historia.

VI

EL LAICO ILETRADO COMO LECTOR DEL LIBRO DEL MUNDO

La metáfora del libro de la naturaleza revela su contenido retórico sólo cuando se presenta, paradójicamente, en la línea de fuego contra la escolástica. Todo el contingente de libros, que tras la destrucción de las antiguas bibliotecas había ido resurgiendo fatigosamente en siglos de aplicación monacal, todo ese mundo de manuscritos es dejado, polémicamente, de lado, señalando hacia un único libro, *el libro de la naturaleza*. Desempeñando en ello un nuevo papel el antagonismo entre el personal de aquel mundo libresco, clérigos y monjes, y el mundo laico de los ciudadanos, que habían cobrado conciencia de su propio valor, los cuales, ignorantes de la lectura y poco amigos de los infolios, quieren ver formulado con idéntico rango su saber del mundo.

El lenguaje de ese antagonismo saca tanto su fuerza como sus imágenes de la tradición místico-meditativa, en la que hablar del libro de la naturaleza gozaba también de reconocimiento. Incluso la forma de humildad consistente en decir que no se precisa más que de ese único libro podía asociarse muy bien con el programa de autarquía y carencia de necesidades de origen estoico y cínico, con una forma de vida propia del ascetismo o, al menos, de la economía en cuanto nueva virtud (Sombart). La anécdota⁴⁷ del santo eremita Antonio, que había contestado a la pregunta de un filósofo sobre cómo podía soportar la soledad sin un libro diciendo que el mundo era su libro y que nunca se hartaba de leerlo, se remonta hasta el bizantino Sócrates Escolástico, quien había continuado en el siglo V la *Historia de la Iglesia* de Eusebio. Solamente un li-

47. Esta anécdota se encuentra en Guillaume Du Vair (1556-1621), moralista y renovador de la Stoa y más tarde obispo de Lisieux, en su tratado *De la Sainte Philosophie* (anónimo, 1585, ed. de G. Michaut, París, 1945, pág. 54). Viene incrustada en un contexto donde se habla de la metáfora del libro del mundo: como «un livre ouvert pour y lire la grandeur et toute-puissance de Dieu, qui y est si richement imprimée», y en él debemos estudiar día y noche, «et ne nous pas con-

bro, he aquí, pues, una fórmula nueva para expresar la falta de necesidades y la privación de toda superfluidad indigesta. Fórmula que sigue presente aún en la figura del *idiota* de Nicolás de Cusa.

En su nuevo y artístico idioma, el Cusano intentaba casar los dos ámbitos lingüísticos, el de la escolástica monacal y el de la meditativa devoción mundana, dando al viejo antagonismo una expresión conciliadora. El laico, incapaz de leer, es el lector ingenuo del libro de la naturaleza. A la pregunta del docto orador sobre el origen de su ciencia de la ignorancia (*scientia ignorantiae*), contesta: «No viene de tus libros, sino de libros de Dios, escritos de su propia mano». ⁴⁸ Ésta no es aún la fórmula de los dos libros, el de la Biblia y el mundo, sino la representación de dos clases de bibliotecas: allá, la del humanista, acá, la del *idiota*. Pero Nicolás de Cusa habrá conocido la metáfora de los dos libros, que se hallaba en la ampliamente difundida *Theologia Naturalis*, de 1436, del humanista catalán Ramón de Sabunda, que se hizo universal gracias a la traducción francesa de Montaigne en 1568. ⁴⁹ Ramón de Sabunda había ampliado hasta tal punto la metáfora que en el libro de la totalidad de las criaturas (*liber universitatis creaturarum*) cada criatura constituye una letra: ... *quaelibet creatura non est nisi quaedam littera digito Dei scripta*.

Ramón de Sabunda iba a hacerse sospechoso al Concilio de Trento por su cambio de acentuación respecto a los dos libros: una interpretación impía podría, fácilmente, echar abajo la Sagrada Escritura, pero ningún hereje sería capaz de falsear el libro de la

tenter de voir la couverture du livre, mais peser diligemment les périodes, voir épilucher les syllabes et moindres points, qui contiennent de beaux et saints secrets». Y esto le hace rememorar a nuestro neo-estoico la autarquía del eremita, en donde quedan unidas sin esfuerzo la teoría antigua y la ascesis cristiana: «Ce fut, à mon avis, une belle réponse que Socrates écrit avoir été faite par ce bon ermite, saint Antoine, à un philosophe que lui demandait comme il pouvait demeurer en solitude sans livre: "Je n'ai, dit-il, pas faute de livres; mon livre, c'est le monde; mon étude, c'est la contemplation de la nature; j'y lis jour et nuit la gloire de mon Dieu; mais je n'en puis trouver le bout"». Una versión abreviada de la contestación de san Antonio la da Henry St. John Lord Bolingbroke (*Philosophical Works*, ed. de D. Mallet, Londres, 1777, V, págs. 99 y sig.): *Meus liber, o philosophe, est natura rerum, quae quidam praesto est quoties Dei verba legere libueris ...*

48. *Idiota de sapientia*, I: *Non ex tuis, sed Dei libris... Quos suo digito scripsit*.

49. Comenius volvió a reeditar de nuevo la *Theologia Naturalis* en latín con el título *Oculus Fidei*; en la portada de esta edición —que reproduce, a su vez, el libro de D. Tschizewskij, *Das Buch als Symbol des Kosmos* (véase nota 40)— un águila lee en el libro de la Biblia, una lechuza en el libro del mundo, una paloma en el libro del corazón humano.

naturaleza.⁵⁰ En Ramón de Sabunda se fue preparando el terreno para que el laico se convirtiera luego en figura de un «acceso inmediato» a la fuente de la sabiduría, antes incluso de que tal inmediatez fuera reclamada también para las fuentes de la fe. Pero, dado que Ramón de Sabunda tuvo que confrontarse además con el averroísmo y su puesta en circulación de la teoría de la *doble verdad*, resulta totalmente consecuente el que acentúe no la peculiaridad del contenido del libro de la naturaleza, sino el hecho de que no es falsificable por intervención humana.

Lo que el laico contrapone en el Cusano como sabiduría a la ciencia será llamado, en uno de sus aspectos, siglos más tarde, *autopensamiento*. La no mediatización desde fuera por alguna enseñanza o algún libro, subrayada por Nicolás de Cusa en sus *Diálogos*, tiene sus raíces en la tradición platónica y, muy probablemente, en aquel muchacho ignorante del *Menón*, al que Sócrates va sonsacando las nociones elementales de la geometría. Claro que el *idiota* ya no necesita, como aquél, ningún arte socrático de comadrona. Es evidente en qué se apoya esta independización: el ámbito de experiencias de este laico de vanguardia ofrece una plenitud de metáforas nuevas, convertidas en desencadenantes de sus dotes naturales en materia de posesión de la verdad, como, por ejemplo, la destreza del tallador de cucharas, eximida de cualquier imitación de la naturaleza, o bien las ordenanzas, corrientes en los mercados, referentes al cálculo, la medida y el peso. El libro del mundo no está formado, primordialmente, por estrellas, árboles y hombres, sino por el peculiar espacio intermedio de todo aquel instrumental con el que pronto la razón forzará el acceso a la naturaleza.

El mundo ofrece, en cuanto libro, un doble aspecto: el que se refiere al contenido y el que remite al autor. El uso medieval de esa metáfora sirve para remitir al autor, a su grandeza e inaccesibilidad, así como al hecho de que él ha escrito este libro con sus propias manos, al contrario de la actividad de conservación del movimiento cósmico, que se hace a través de toda una serie de causas mediadoras. Esto no es indiferente, si tenemos en cuenta la cantidad de especulaciones sobre el tema de la mediatización que opera en todas y cada una de las cosas y que había permitido elevar la

50. *Scripturas sacras facile quis impia interpretatione subruere potest, sed nemo est tam execrandi dogmatis hereticus, qui naturae librum falsificare possit.* Cit. por E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, pág. 322.

trascendencia del punto de referencia supremo. Pero también resulta explosivo para la ampliación de la metáfora: cuanto mayor realce adquiriera la autenticidad del libro de la naturaleza más cerca se está de argumentar que basta con *uno* de estos dos libros, es decir, con este de la naturaleza, para ser encaminado hacia la sabiduría.

Pero la excelencia del autor y su actividad de primera mano no se traduce automáticamente en la comprensibilidad de su obra. La tradición, que se explayará en la suposición de una multiforme traducción y desciframiento del texto, pone a salvo, de este modo, la prueba de la trascendencia, pese a no poder ser objeto de mediación. El Cusano compara el libro de la naturaleza, de acuerdo con la época, con un código griego de Platón, puesto ante los ojos de un alemán para que éste pueda convencerse del poderío del espíritu platónico.⁵¹ La situación resulta familiar desde los tiempos del primer humanismo: Petrarca mostraba su admiración por el espíritu platónico mediante la posesión de un código griego con los *Diálogos* de Platón, sin conocer la lengua que le hubiera permitido leerlo. El Cusano se encuentra inmerso en una situación de profundos cambios. Había formado parte de una delegación que viajó a Bizancio para preparar el Concilio unionista de Ferrara y Florencia, reconociendo en los griegos que llegaban con sus códigos a los maestros del platonismo auténtico. Él no podía saber que eso no era más que el anuncio de las grandes corrientes de la tradición que iban a fluir hacia el Occidente latino a finales de siglo tras la caída de Bizancio.

Sólo ahora se fueron extendiendo por doquier códigos escritos en caracteres foráneos, primero en griego y luego también en hebreo y, si el mundo ha de ser, según esa metáfora que se va haciendo familiar, un libro no tendría por qué ser un libro común y abierto a todos, en donde cualquier laico podría leer. Ya no quedaba estipulado de antemano en qué lenguaje y con qué signos había escrito Dios. El pluralismo filológico, desconocido en el mundo de la cultura medieval, multiplicó la cantidad de significados de la metáfora.

Hasta qué punto y con qué medios la metafísica de la alta escolástica había marginado la metáfora de la naturaleza como libro,

51. Nicolás de Cusa, *De Genesi* (ed. de Basil, pág. 133): *Mihi apta satis configuratio ad mundum scriptus liber videtur, cuius et signa et characteres ignorantur, quasi Alemanno Graecus quidam Platonis liber praesentaretur, in quo Plato intellectus sui vires descripsit.*

con todas sus implicaciones, se pone de manifiesto en el Cusano precisamente cuando reconoce y trata de frenar él mismo la peligrosidad que entrañaba para el sistema medieval tanto el nominalismo como el voluntarismo que le venían pisando los talones. Si en la creación no se manifiesta ninguna otra voluntad personal que la de su mera existencia —dado que el contenido y la constitución de esa existencia sigue implicando la pretensión de incuestionabilidad del antiguo cosmos—, entonces es imposible preguntar sobre qué puede *expresarse* en las formas y seres de la naturaleza. El cosmos es el todo, es el compendio de la totalidad y, con ello, de su unicidad. El hablar de mundos, así en plural, era llegar a su esencia. Al concepto de la *creatio ex nihilo* subyace la «posibilidad» de que, si algo deviene, simultáneamente todo deviene. Pues el salto de la nada a algo constituye el hiato decisivo, no la diferencia entre este mundo y algún otro; un salto que para una teodicea de tipo leibniziano significará todo. Esa metafísica del cosmos se había mantenido contra el pensamiento bíblico de la creación, dejando fuera de juego la posible implicación del mismo, en el sentido de que el autor de una obra tendría que *expresarse* en ésta y a través de esta obra en concreto, es decir, sin demostrar únicamente su poder absoluto sobre la nada. En esa diferenciación está prefigurada toda la información sobre qué es lo que podía empezar a aportar el retorno de la metáfora del libro de la naturaleza. Una prueba acerca de si esta apreciación es o no correcta podía hacerse ya en Buenaventura, quien no sólo disponía de la metáfora del libro, sino también de la correspondiente metafísica del mundo como *expresión*: cómo éste solamente es posible si no todo lo posible se hace realidad.⁵²

El mundo como *expresión*, independientemente del significado que se dé al término —de *sabiduría*, por ejemplo, en el Cusano— sólo puede haber surgido de la autolimitación del poder absoluto ante la totalidad de posibilidades que se le abren. Un poder así autolimitado se manifiesta como voluntad. «No hay ninguna otra razón de por qué el cielo es cielo, la tierra es tierra y el hombre es hombre sino la voluntad de aquel que los ha creado.» De ahí que lo

52. Buenaventura, II *Sent.*, d. 1 p. 2 a. 1, *conclusio* 2: *Propter ergo immensitatem infinita potest, sed propter immensitatis manifestationem multa de suis thesauris profert, non omnia, quia effectus non potest aequari virtuti ipsius primae causae.* Las explicaciones anejas muestran una inconsistencia sumamente instructiva: Dios es el ser *simplicissimum* y, por ello, de máxima potencia (*maximae potentiae*); *spiritualissimum* y, por ello, de suprema sabiduría (*maximae sapientiae*); *perfectissimum* y, por ello, de suma bondad (*summam bonitatis*). Pero a continuación, y de forma inesperada, queda rota la serie de lo superlativo, apareciendo otra serie en donde el

que nosotros podemos captar del mundo con nuestra experiencia sensorial sea —incluso sin el recurso a la especulación bíblica del *lógos*— algo así como la palabra del creador, en la que él manifiesta los propósitos que abriga respecto al mundo.⁵³ Aquí se puede hablar de *voluntad*, y no sólo de arbitrariedad, siempre que la aparición de los seres del mundo signifique un contraerse de la razón y la potencia infinitas a obras de carácter finito. Lo que, de suyo, aparece es, justamente, su contrario, como limitación del volumen absoluto del poder. Es el comienzo del camino que lleva a Leibniz y a su oposición al *décret absolument absolu* de Samuel Clarke.

El laico es el portavoz de una sabiduría que no sólo adopta el *páthos* de una mayor profundidad frente a la ciencia de cuño escolástico, sino que esto se va incrementando hasta llegar, en *De la sagesse*, de Charron, a un tono escéptico, e incluso polémico, ante todo lo que quiera llamarse ciencia, lo cual tiene dos caras: por un lado, censura el distanciamiento en que se encuentra la especulación conceptual escolástica respecto a la experiencia y, por otro, recurre al trasfondo teológico, con un misticismo que se ha simplificado, al estilo de la *devotio moderna*. Este laico que en Nicolás de Cusa es figura de una Edad Media que ha de ser rescatada, seguirá constituyendo el destinatario apropiado de mensajes —como será el luterano— de rechazo de la razón del aristotelismo escolástico y de la posibilidad de obtener una certeza inmediata de la salvación mediante el libro revelado. Pues el *idiota* es, en los *Diálogos* cusanos, figura de lo inmediato: dado que la sabiduría creadora ha creado ella misma, igualmente, al interlocutor a quien se dirige su automanifestación en el mundo, aquél será capaz de entender sin ayuda si persiste en su condición de inalterada naturalidad respecto a él.⁵⁴ Esto se convierte en la característica de un determinado

término *máximo* es sustituido por *mucho* (*multa*), cuyo factor más importante tiene que ver con el hecho de que precisamente la *suma potencia* de Dios excluye un uso pleno de la misma. De lo contrario, sería inevitable el panteísmo: *Quia maximae potentiae, multa potest; quia maximae sapientiae, multa novit; quia summae bonitatis, multa vult producere et se communicare*. Sólo muchas cosas, no todas, lo cual constituye, inequívocamente, algo que Dios se reserva a sí mismo: no puede volverse a crear en forma de mundo.

53. De beryllo, cap. 31: *Ut sensibile sit quasi verbum conditoris, in quo continetur ipsius intentio ... Est autem intentionis gratia manifestatio, intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus*.

54. Nicolás de Cusa, en su sermón *Verbum caro factum est* (de 1454), en *Cusanus-Texte, I, Predigten, 2./5.*, «Vier Predigten im Geiste Eckharts», ed. de J. Koch, Heidelberg, 1937 (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.*, 1936/1937, n.º 2, págs. 75-83): *Mundus est ut liber artis aeternae seu*

estilo; así como el laico se convierte, con su lenguaje de metáforas cotidianas y artesanales, en el tipo opuesto al virtuoso profesional de la oratoria de cuño humanista, también el libro del mundo estaría escrito expresamente en un estilo no retórico.

Frente al libro como compendio de una erudición estéril surge una polémica que se sirve de la metáfora del libro y de sus paradójicas exageraciones. Esto puede ser documentado todavía en la fase del incipiente platonismo renacentista. Marsilio Ficino, a quien el platonismo florentino y todos sus seguidores de corte predominantemente estético deben, hasta Goethe, su acceso a Plotino, no tenía empacho —desde su casa de campo, estilizada por él y su grupo de discípulos como *Academia*— en hacer de todo el género humano uno de los destinatarios de sus manifiestos epistolares. Un manifiesto así lo envió también a casa del orador y maestro de oratoria Lorenzo Lippi, poniéndole ante la alternativa de tener «o libros o discípulos». Un dilema llamado a no perder nunca actualidad. Pues bien, Lippi debería, según le urge Ficino, transmitir a sus discípulos gratuitamente lo que habría recibido gratis del maestro de toda verdad. «A Pitágoras y a Sócrates, maestros divinos, no les dieron relieve los libros, sino sus discípulos. O bien libros, pero libros vivientes, pues si un libro es un discípulo sin vida, un discípulo es un libro viviente.»⁵⁵

Así pues, el hombre que había abierto al humanismo latino todo Platón y todo Plotino, haciendo de inervador del movimiento contra el aristotelismo escolástico, ese mismo hombre se manifiesta contra la difusión del mundo de los libros. La actitud de Ficino no es la del *idiota* cusano, en el sentido de que hay que preferir la inmediatez de la experiencia de la realidad a todo lo legible. Pero el reconocimiento de la preeminencia de la Antigüedad, cuya tradición se vislumbra ahora en todas sus dimensiones, se completa con la suposición de que todo lo importante ha sido ya producido y legado por aquélla. Luego no quedaría nada nuevo por decir y lo que, no obstante, ha sido dicho se revela superfluo. Y todavía más: el filólogo remite precisamente a los modelos que no le han dejado libro alguno, como Pitágoras y Sócrates. En ellos se encuentra, si no ya constituido, sí

Sapientiae. Unde adhuc Sapientia creavit aliqua capacia Sapientiae, quae habent similitudinem eius magis propriam, et sunt intellectuales naturae, sicut liber demonstrative procedens clarius ostendit sapientiam quam rhetorice.

55. Marsilio Ficino, *Epistolarium*, I, en *Opera omnia*, Basilea, 1576, reimpr. en Turín, 1959, I/2, pág. 659: *Pythagoram Socratemque praeceptores divinos non libri, sed discipuli illustrarunt. Imo vero libri, sed vivi, liber est discipulus carens anima, discipulus est liber vivens.*

prefigurado, lo que está flotando en el ambiente a lo largo de este siglo y del siguiente: la inmediatez de toda relación. Así como en la relación entre Dios y el mundo empezaban a sobrar los seres mediadores y los motores secundarios, lo mismo pasó con las instituciones administradoras de la salvación que mediaban entre el hombre y su Salvador o con el magisterio, que lo hacía entre los fieles y la Sagrada Escritura, o bien, finalmente, con los libros, mediadores entre el maestro y sus discípulos.

El rasgo de escepticismo que va anejo a la tipificación del *idiota* y de su «sabiduría» puede ser entendido como la primera acuñación de un género literario que será puesto bajo la rúbrica de *moralismo*. Como se muestra en toda su potencia en Montaigne, éste ya ha hecho un trabajo de elaboración de la resistencia opuesta a la escolástica y a la retórica, volviéndose de la experiencia externa a la experiencia interior, de la construcción conceptual a la descripción, de la autoridad de la Antigüedad a su libre utilización. Ese rasgo escéptico no viene apremiado por la necesidad de una nueva fundamentación de la conciencia en el sujeto, como pasará un siglo más tarde con Descartes, sino que está más bien bajo el signo de la indiferencia de la experiencia externa para la interna, de la soberana desactivación de todas las notas de evidencia en el objeto a causa de la exclusividad con la que el sujeto se descubre a sí mismo y es dominado por este nuevo paisaje interior.

Como el Cusano, también Montaigne encontró la metáfora del mundo-libro en Ramón de Sabunda,⁵⁶ pero sin hacer de ella, en absoluto, el uso primitivo, según el cual el mundo habría de ser leído como un libro que contiene una comunicación divina que nos está dirigida. En su gran ensayo sobre la educación infantil apuesta por que el mundo sea el libro de aprendizaje para su alumno. Pero sólo de pasada y dentro de otro contexto metafórico es la naturaleza lo que ahí se presenta: como nuestra madre, que se ofrece, como una pintura, en toda su majestad, mientras que la totalidad del universo —que algunos multiplican haciendo de él un mundo de mundos— es más bien el espejo donde tenemos que mirar para empezar a conocernos de verdad a nosotros mismos.⁵⁷ Así surge

56. En su traducción del prólogo de la *Theologia Naturalis* (en *Œuvres complètes*, ed. de A. Armaingaud, vol. IX, pág. XI) se dice de la «intelligence divine: A cette cause bastit elle ce monde visible et nous le donna comme un livre propre».

57. *Essais*, I, 25, ed. de Didot, 68a (trad. cast.: *Ensayos*, Valencia, Altaya, 1994): «Ce grand monde, que les uns multiplient encores comme especes soubz un genre, c'est le miroir où il nous fault regarder, pour nous cognoistre de bon biais. Somme, ie veulx que ce soit le livre de mon escolier».

toda una serie de metáforas en la que el empeño de echar mano, alternativamente, de una o de otra es un indicio de que con ninguna de ellas se acertó plenamente: ni con la de la pintura, ni con la del espejo, ni con la del libro. El concepto que Montaigne tiene del mundo está más cerca de los fenómenos humanos que de los de la naturaleza, y el mundo humano constituye el repertorio de la reflexión, del autodescubrimiento del sujeto. Alguien podría decir que la imagen del espejo aún no ha sido satisfactoria como metáfora sólo porque ahí se está hablando de educación y enseñanza y éstas precisan, tradicionalmente, del libro. Toda esa metafórica hace referencia a algo en lo que se menciona, en el mismo contexto, a Sócrates, quien, al realizar el giro de la filosofía de la naturaleza hacia la del hombre, no se convirtió, no obstante, en autor de libros.

Pero, acto seguido, se convierte de nuevo en libro aquello que únicamente había sido experimentado y conocido en el acto de autorreflejarse en el mundo. Esto no sería importante si no se hubiera convertido en un prototipo para todo un nuevo mundo de libros de los siglos siguientes. Para su autor, se trata de un libro todavía único en su género, ejecutado según un salvaje y extravagante plan;⁵⁸ pero su misma singularidad es metafórica. Hace referencia a la lectura de un texto que es el único en el mundo que se le ofrece a todo lector con un acceso tan inmediato. No habría constituido una objeción para Montaigne el que se señalase el sinnúmero de productos que se harían después a imitación suya.

58. *Essais*, II, 8 (ed. de Didot, 191b): Sólo la soledad le habría llevado a la escritura («cette resverie de me mesler d'écrire»), y luego, a falta de otro objeto, se tomó a sí mismo como objeto («ie me suis présenté moy mesme à moy pour argument et pour suiet»). Por tanto, lo que puso en marcha los *Ensayos* no fue una consecuencia escéptica de lo incierto de la situación externa, sino del hueco dejado por su ausencia, y su carácter único y singular no viene de la abundancia, sino de la penuria, que aviva el ingenio: «C'est le seul livre au monde de son espece, d'un dessing farouche et extravagant».

VII

LOS LIBROS DE DIOS COINCIDEN ENTRE SÍ

La ciencia incipiente de la Edad Moderna tiene su propia retórica. Ésta se refiere, sobre todo, a dos aspectos: a la licitud del ensanchamiento del horizonte objetual y a su relación con el pasado del saber humano, así como una prehistoria ahora ampliamente desacreditada. En tal retórica desempeñan un papel predominante metáforas como la de la navegación y el descubrimiento de un territorio desconocido, o las de las fronteras traspasadas y muros quebrados, o bien las propias de la óptica microscópica y telescópica. Todas ellas son un índice de la problemática orientación en una realidad para la que faltaban, casi por completo, medidas estandarizadas y representaciones de su dimensión y dirección.

Hasta la metafórica del libro sirve ahora tanto para un acotamiento de esta época entre todas las otras como también para un reparto de competencias entre aquel otro mundo y el actual. La ciencia, con vocación, por su relación excluyente con los libros, de una nueva *sabiduría*, se topa con la metafórica de un libro que se le mete por los ojos, el libro de la naturaleza, con su carácter de instancia última en cosas de conocimiento. Sin embargo, lo importante ahora no es quién prefiere o no este libro a los otros o al otro, sino cómo se puede leer este libro. Mientras todo dependía del autor de los dos libros y de su voluntad de comunicación, cada elemento individual del libro de la naturaleza podía ser una *letra* que, por sí sola, no tenía sentido y únicamente lo tenía al servicio de la totalidad; esa servicialidad de los elementos respecto al todo como unidad del plan creador era algo incuestionable. Pero el nuevo valor propio del mundo consiste, más que nada, en el valor en sí mismo de cada uno de sus objetos y es imposible obviar las reservas que se pueden hacer, en el sentido de que uno solo de los hechos podría cambiar la teoría sobre la totalidad. No obstante, ese todo es anticipado, hasta llegar a vislumbrar, a lo lejos, la tierra prometida de la *unidad de la naturaleza* y de la *consumación* de la

ciencia, una expectativa nunca abandonada, incluso en medio de las ridículas atomizaciones del mundo científico.

Pero a ese secreto anhelo de totalidad no le fue permitido jamás hacer peligrar el empeño puesto en el detalle. Fue inevitable la aparición de vacilaciones y contradicciones. Paracelso había dado expresión, en la primera de sus *Sieben Definitionen*, de 1537-1538, a su recomendación en pro del peregrinaje empírico. Para investigar en los libros de la naturaleza hay que estudiarlos de principio a fin. Así como un texto puede ser leído en la sucesión de sus letras, del mismo modo la naturaleza en su sucesión de territorios: «Lo que ocurre con una hoja también ocurre con un territorio: en el *codex naturae* frecuentemente hay que ir pasando las hojas».⁵⁹ A diferencia del número cualquiera de «códices de los escribientes» (*codices scribentium*), habría un libro único, «que el mismo Dios nos ha dado, escrito, dictado y compuesto por él mismo». Pero, al mismo tiempo, la naturaleza es también una colección de libros, que «Dios mismo ha escrito y hecho y encuadernado con sus propias manos, colocándolos luego en su biblioteca». Su lectura todavía es posible con las propias luces de la naturaleza, «sin cuya iluminación no puede estar ningún filósofo ni biólogo». La vinculación de la antigua metafórica sobre la luz y la iluminación con la referente al libro reclama para el objeto secular precisamente los presupuestos que hasta entonces habían sido privativos del objeto sagrado. Con todo, sería falso considerar esto una *secularización* del Libro sagrado, convertido ahora en profano; lo que ocurre, más bien, es que los atributos de uno indican el rango que en adelante ha de tener, en la consideración del hombre, también el otro. Para ello se precisa de una retórica en torno a los distintivos de rango *transferidos*.

El influjo de la especulación médica de Paracelso sobre la de J. Rheticus de Cracovia, el único discípulo, en su juventud, de Copérnico, se hace también visible, de una forma muy significativa, en su metafórica *literaria* sobre la naturaleza.⁶⁰ El hecho de que veamos los astros y sus trayectorias se debe a un don divino (*Dei*

59. Theophrast von Hohenheim (Paracelso), *Sämtliche Werke*, Sección I, ed. de K. Sudhoff, vol. XI, págs. 145 y sig.: «Dan das wil ich bezeugen mit der natur: der sie durchforschen wil, der muss mit den füßen ire bücher treten».

Véase E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, pág. 323: «Las metáforas de libros desempeñan, en el pensamiento de Paracelso, una función sustentadora». Ahí se pueden encontrar también las otras citas, extraídas de W. E. Peuckert, *Paracelsus-Lesebuch* (1941).

60. Sobre J. Rheticus, véase H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt, 1975, págs. 396-415.

munere factum). El cielo nos habla por medio de la astronomía: *Coelum per astronomiam loquitur nobiscum*. Pero ¿cuál es el contenido de su comunicación? Tanto el cielo como la tierra constituyen libros históricos, en donde todo está reseñado desde el principio y donde puede ser leído aquello que en los libros de los historiadores aparece escrito sólo como una apostilla. El cielo y lo contenido en él son los verdaderos libros de ciencias naturales que nos revelan los secretos de la naturaleza.⁶¹ No es el laico cristiano el primero y el único que puede leer lo que está escrito en este cielo, sino que ya Julio César dirigió hacia allí sus ojos, para, en su rivalidad con Alejandro Magno, no quedar atrás, a pesar de que éste fuera instruido en el conocimiento de la naturaleza por el mismo Aristóteles. César habría incluso superado a su gran e inmortal rival al ser capaz no sólo de leer el texto escrito en el cielo, sino de notificarnos —como historiador de sí mismo— la corroboración de ese texto mediante sus propios actos.

En torno al acontecimiento histórico se agrupa tanto lo *prescrito* en el cielo como la apostilla del cronista. La situación de los astros no determina esos acontecimientos, sino que únicamente los señala. Lo que hace posible esta diferenciación es la identidad entre el autor de la escritura celeste y la primera causa de todos los acontecimientos del mundo. Éstos son expresión de su voluntad, la misma que, para Josué, mandó al sol que detuviera su marcha por el cielo. Parece que el lenguaje del libro celeste está llamado a contar entre sus lectores, de forma especial, a los poderosos del mundo. Así es como el docto autor del que estamos hablando pudo vaticinar al rey Fernando I en ese año de 1557 el final de las guerras de los turcos por el hundimiento de su imperio. Y cuando la anomalía del tercer movimiento aparente del cielo de las estrellas fijas haya alcanzado sus valores máximos y experimente una inversión de la marcha, habrá llegado el tiempo del juicio del creador sobre la naturaleza, que destronará a los poderosos y ensalzará a los débiles.⁶²

61. J. Rheticus, prólogo dedicado al rey Fernando I en la edición de las obras de J. Werner, Cracovia, 1557, en Rheticus, *Briefe*, ed. de K. H. Burmeister, págs. 134 y sig.: *Coelum et terram ab initio historicos potius libros, quis dixerit, mutationem imperiorum, si quis recte haec, hoc est non concutientibus oculis inspexerit, non surdis auribus praeterierit. Quae omnia postea scriptae historiae testantur, tantum ita acta sicut coelum praemonstraverat et ordinaverat. Coelum et quae suo circumplexu tegit, veri sunt physici libri, qui naturae secreta nobis ob oculos ponunt...*

62. J. Rheticus, *op. cit.*, pág. 147: *Ac sub idem tempus naturae conditorem Deum sua exercuisse iudicia.*

En suma, que la historia es la lectura de un texto ya formulado con anterioridad y, por consiguiente, el libro de la naturaleza sería, al mismo tiempo, el libro de la historia. Pero no porque aquél predetermine lo escrito en éste según una ley ajena a él, sino por el origen idéntico de los dos libros. Este estado de cosas confiere al especialista una legitimación en la participación del lenguaje político, dado que no todo rey puede ser, como César, un soberano que lea y obre por sí mismo y lleve él mismo su propia crónica. La cuestión de si se da o no una coincidencia así hace pasar a un segundo término a la otra: cómo es la relación del libro de la naturaleza con el Libro de los libros, del texto de la creación con el de la historia de la salvación.

Casi en el mismo momento histórico en que la identidad de autoría del libro de la naturaleza y del libro de la revelación era puesta en duda —de forma similar a como había ocurrido con la del Antiguo y Nuevo Testamento por obra de la gnosis de Marción— era también objeto de duda, para el *idiota*, la legibilidad del libro del cosmos. No hay que olvidar que las reservas que entonces se suscitaban en relación con el hecho de que la escritura en clave de la naturaleza necesitara del arte de lectura de la gente instruida sirvieran, o podían servir, para encubrir las discordancias entre ambos libros que empezaban ya a ser fastidiosas. Esto se pone de manifiesto en el mantenimiento del carácter *hipotético* de los modelos matemáticos de la astronomía, condición bajo la cual hasta el Santo Oficio estaba dispuesto a dejar que Galileo revisase su copernicanismo. Lo cual quería, asimismo, decir que la razón humana no necesitaba ser un órgano adecuado para percibir los comunicados de la naturaleza, con tal que asumiera sus penurias cognoscitivas frente a la realidad de la revelación. Por mucho que el Concilio de Trento haya buscado restablecer de nuevo, contra los reformadores, el equilibrio de la naturaleza y la gracia, siempre que el sentido de la Escritura parecía contradecir a la lectura empírica, tuvo que abandonarse la igualdad de rango del libro de la creación y del libro de la revelación. Por tanto, resulta ya difícilmente ajustable a los nuevos tiempos el discurso, en cuanto tal, sobre los *dos libros*, dado que presupone la equivalencia de su *autoridad*, sin decir previamente hacia qué lado tiene que inclinarse la práctica exegetica.

Antes de que estallase el conflicto con la autoridad competente en la interpretación de la Biblia, Galileo empleaba la metáfora del libro de la naturaleza en un antagonismo total frente a los libros de una erudición anquilosada. No debe ser pasado por alto que con la invención de la imprenta el enemigo mundo de los libros se

había aplicado a reforzar, de una forma aún más duradera, las opiniones y los sistemas escolásticos. El 19 de agosto de 1610 Galileo informa a Kepler sobre la resistencia opuesta a sus descubrimientos con el telescopio, especialmente los referentes a las lunas de Júpiter. Kepler sería el primero y casi el único en posesión de la suficiente agudeza y franqueza como para dar fe a esas constataciones, aunque él no lo hubiera podido comprobar personalmente mediante un instrumento semejante. Pero sus colegas, los filósofos del Instituto de Padua, se habrían opuesto con uñas y dientes a admitir ese fenómeno, cerrando sus ojos a la luz de la verdad (*contra veritatis lucem*), como Ulises sus oídos frente a las sirenas. Ese tipo de hombres confundiría la filosofía con un libro, como podrían ser la *Eneida* o la *Odisea*; la verdad «no habría que buscarla en el mundo o en la naturaleza, sino en el cotejo de los textos» (éstas son sus propias palabras).⁶³ Por tanto, son sus adversarios los que encajan por la fuerza al mundo en la metáfora del libro, sometiendo todo lo cognoscible —reunido bajo el título general de «filosofía»— a su modo de proceder en el tratamiento de textos de autoridades.

Hubiera resultado natural —aunque Galileo no hiciera todavía esa prueba retórica— que él mismo aceptara aquí, a su vez, el reto de esa homogeneización, proclamando que la naturaleza es el libro que, en un «cotejo de textos», aspira a tener una autoridad única. Poner al libro de la naturaleza frente a los libros de Aristóteles y de los aristotélicos habría sido un procedimiento retórico completamente lícito, sin que tuviera aún nada que ver con la peligrosa rivalidad de los *dos libros*.

Sólo en dos ocasiones Galileo se vio impulsado a tratar a la naturaleza, por mor de la comparación, como a un texto, sirviéndose así de la polémica metáfora: con motivo de unas explicaciones sobre la no contradicción entre la revelación y el conocimiento de la naturaleza, expresadas en la carta que Galileo manda el 21 de diciembre de 1613 a su discípulo y amigo, el benedictino y profesor de matemáticas en Pisa, Castelli, y en el tratado dedicado a la gran duquesa Cristina de Toscana. Y si ahora admite que el libro de la naturaleza está escrito en un lenguaje inaccesible a la experiencia común, consigue, al comparar los *dos libros*, una ventaja: supone

63. Galileo a Kepler, 19 de agosto de 1610, en *Opere*, Edizione Nazionale., vol. X, págs. 421-423: *Putat enim hoc hominum genus, philosophiam esse librum quendam velut Eneida et Odisea; vera autem non in mundo aut in natura, sed in confrontatione textuum (utor illorum verbis) esse quaerenda.*

que tampoco el otro libro —el sagrado— puede ser simplemente leído tal como se le presenta a un lector sencillo. Precisa de ciertas reducciones concernientes al espíritu de la época de sus autores y a los designios de quien los ha inspirado, que tienen que ver con una finalidad de salvación, evitando así la exhibición a la ligera de una serie de contradicciones con respecto al conocimiento de la naturaleza.

Pero Galileo tiene que haber pensado también que en la cuestión de la superación de la resistencia contra el telescopio él mismo había mostrado una fe infundada en la simple intuición sensorial y en su descripción en el lenguaje cotidiano. Si al principio hubiese intentado captar y exponer con datos exactos las trayectorias de las lunas de Júpiter, es verdad que no habría podido vencer en una sola noche la resistencia de sus adversarios mediante la evidencia óptica, pero probablemente sí con la oferta de una corroboración a más largo plazo de la serie de regularidades calculada por él. Y éstas difícilmente podrían haber sido descalificadas como ilusiones producidas por su instrumento. En este sentido, la tesis de que el libro de la naturaleza está escrito en su totalidad en lenguaje matemático significa también una corrección de su propio error, no en relación con la calidad de sus descubrimientos, sino con el déficit de los medios expositivos adecuados para la consecución de su evidencia.

Cuando en 1618 aparecen tres cometas en el cielo y surge un vivo debate sobre su importancia y naturaleza, Galileo comete, él mismo, la falta en que habían incurrido los enemigos de su telescopio. Aferrándose a la tesis tradicional de la órbita circular de las trayectorias de todos los cuerpos celestes y sin tener en cuenta la atrevida ruptura de esta tradición por parte de Kepler, discute la realidad cósmica de los cometas, a fin de clasificarlos como fenómenos atmosféricos, en el sentido de los antiguos *meteora*. Por tanto, no bastaba aún el poder indicar el lenguaje en que estaba escrito el libro de la naturaleza; hasta en ese lenguaje era posible que se deslizasen errores de comprensión fundamentales. Por ejemplo, el no reconocimiento del hecho de que la órbita había de ser considerada como un caso límite de varias curvas en torno a dos focos, aunque esta forma de ver las cosas no representase la norma, sino la excepción de lo que son los movimientos circulares. Y esto habría hecho parecer enseguida aceptables las excéntricas trayectorias de los cometas.

Cuando Galileo acudió en auxilio de su discípulo y amigo Mario Guiducci, en su polémica con Horazio Grassi, con el *Il Saggiat-*

tope, «la balanza de oro», puso en juego toda su agudeza e ironía en el desarrollo de una teoría de la ciencia que va mucho más allá de la coyuntura concreta, en la que, sin embargo, no pudo salir airoso. Hace que la ironía vuelva a recaer sobre su propio autor, cuando escribe que acaso su adversario piense que la filosofía es un libro poético escrito por mano de hombre, como la *Iliada* o *El Orlando furioso*, libros donde lo que menos importa es si lo escrito en ellos es verdad o no; la filosofía, en cambio, estaría escrita en este voluminoso libro (*scritta in questo grandissimo libro*) que permanece siempre abierto ante nuestros ojos y que es el cosmos. «Pero sólo podremos leerlo cuando hayamos aprendido el lenguaje y los símbolos en que está escrito.» Y estaría escrito en el lenguaje de las matemáticas (*scritto in lingua matematica*) y los símbolos de esta escritura son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuyo conocimiento es humanamente imposible entender una sola palabra del mismo. Sin esos conocimientos no se hará sino vagar, de acá para allá, por un oscuro laberinto.⁶⁴

En *Il Saggiatore* se pone de manifiesto, de una manera ejemplar, el singular papel histórico que desempeñan los escritos programáticos y los tratados metodológicos de la teoría de la ciencia. En el furor de la polémica contra el modo de proceder escolástico, ya de suyo estéril, aquéllos impiden a su autor percibir y utilizar los conocimientos obtenidos ya en otro sitio —por ejemplo, en este caso, el referente a las trayectorias elípticas de los cuerpos celestes—. Para no ser injustos con Galileo hay que hacerse cargo del ingente e incomparable material de observación que Kepler había heredado de Tycho Brahe. La precisión de las observaciones de éste le obligó a él mismo a concesiones que parecían estar en contra de todos los otros presupuestos, los cuales habrían excluido también sus propias especulaciones geométricas de primera época sobre las proporciones del sistema solar.

Lo que une a Kepler y a Galileo es el supuesto, fundamental, de que el lenguaje matemático no sólo es un medio auxiliar del espíritu humano para representar las relaciones de la naturaleza, sino el lenguaje mismo de un Dios geómetra. El pensamiento de su ejemplaridad es el criterio en que se encuentran el intelecto creador y el intelecto conocedor. Ni siquiera es seguro, sino más bien poco probable, que Galileo pusiera en consonancia con este criterio la for-

64. *Il Saggiatore* (Roma, 1623), en *Opere*, Edizione Nazionale, vol. VI, págs. 197-372, aquí pág. 232. Acerca de esto, véase S. Drake y C. D. O'Malley (comps.), *The Controversy on the Comets of 1618*, Filadelfia, 1960.

ma de lenguaje matemático que él mismo utilizaba para el desarrollo de la mecánica, hasta la época de los *Discorsi* —por ejemplo en el estudio de la relación entre el espacio y el tiempo en la caída libre de los cuerpos.

Llama la atención el que incluso la última vez que hace uso de la metáfora del libro de la naturaleza, en la carta a Fortunio Liceti, de enero de 1641, al realizar el más exhaustivo recuento de los «símbolos» utilizados, nombra expresamente, amén de los mencionados triángulos y círculos, los cuadrados, las esferas y los conos, pero sin incluir en ellos las relaciones y medios de tipo aritmético. La vinculación de la astronomía a la perfección platónica del círculo es el paradigma que sigue sirviendo de referencia al lenguaje del libro de la naturaleza. Justamente por esta razón, su retórica metafórica se queda muy atrás de lo aportado, en realidad, por él en pro de una física homogénea. No fue capaz de aceptar, o, al menos, de tener en cuenta la primera ley kepleriana sobre el carácter elíptico de las trayectorias celestes porque la gramática de que disponía para interpretar el libro de la naturaleza estaba constituida por la síntesis geométrica de los *Elementos* euclidianos, sin ni siquiera incluir las «secciones cónicas» de Apolonio de Perga; del mismo modo, tampoco pudo aplicar a la problemática de los cometas el paso dado en la concepción, de eidética a transformativa, de las figuras curvas.

El proceso de lo que él se va apropiando como lector no transcurre del todo, en absoluto, como lo sugiere la metáfora del libro de la naturaleza; para ser receptor de los comunicados que éste contiene habría antes que conocer los símbolos y comprender el lenguaje en que está escrito. Lo que pasa, de hecho, es que el lector, a medida que avanza en la comprensión de los comunicados, no puede seguir ya con su interpretación primitiva del lenguaje, sino que tiene que ir sacando constantemente, a posteriori, un conjunto de conclusiones sobre partes de la gramática que hasta ahora no había tocado. Así pudo enseñar Kepler, sin que Galileo se percatase de ello, que la geometría del *Mysterium Cosmographicum* no basta para seguir representando la presunta deformidad de la órbita del planeta Marte. No otra cosa le ocurrió al mismo Galileo cuando intentó precisar y hacer representable el concepto de aceleración. «En la relación entre la matemática y la física se da ahora una reciprocidad tan estrecha que su relación jerárquica a veces parece invertida. No son únicamente los conceptos matemáticos los que se desarrollan con una evolución autónoma e inmanente, hasta convertirse en las nociones preliminares de la

mecánica; pasa lo mismo con el sistema de los conceptos fundamentales de la física, que opera, retroactivamente, sobre la propia estructura de las matemáticas.»⁶⁵

La carta que Galileo envió a Liceti en enero de 1641 no significa solamente el fin de una controversia acerca del gris ceniciento de la luz lunar, en donde el fantástico enciclopedista trataba de ver una analogía con la entonces descubierta piedra luminosa de Bolognia, presentándola como una prueba, «al alcance de la mano», contra el *Sidereus Nuncius* galileano, sino la última comunicación científica que se conserva de Galileo. Representa también un testimonio más de la inutilidad de este último intento, como de todos los precedentes, de hacer frente a la frivolidad (*leggerezza*) dominante en las especulaciones hermenéuticas del cosmos.

Esa resignación viene asociada ahora directamente con la metáfora del *gran libro*, cuestionando su cualidad más importante, la de tener un carácter público. Si la filosofía es lo contenido en los libros de Aristóteles, Liceti sería el más grande filósofo del mundo; pero él, Galileo, cree que el libro de la filosofía es lo que tenemos continuamente abierto ante los ojos, si bien «no puede ser leído por todos», al estar escrito con otras letras que las propias de nuestra escritura.⁶⁶

Este tipo de enemigo ya no es parangonable con aquellos que eran enemigos del telescopio y negadores de los nuevos astros, a quienes Galileo reprochó el cerrarse a la evidencia de la naturaleza, que se revela abiertamente por doquier. Aquí se trata de un analfabeto de lo que es la naturaleza, que no *puede*, en modo alguno, percibir lo que tiene delante de los ojos. Leonardo Olschki, el estudioso del nuevo estilo del periodismo científico, género «inventado» por Galileo, ha visto, con razón, en esta última utilización de la metáfora del cosmos-libro, una renuncia a su anterior ilusión —de que se estaba abriendo paso a un conocimiento de la naturaleza accesible a todos los seres humanos—: «Pero aquí, pocos meses antes de morir, él admite el carácter exclusivo de la investigación de la naturaleza y del desciframiento del mundo. Sólo unos pocos están en condiciones de leer en el libro de la naturaleza, abierto de par en par, y de en-

65. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I, 2ª ed., Berlín, 1911, pág. 419 (trad. cast.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, 4 vols. México, Fondo de Cultura Económica, 1948 y sigs.).

66. Galileo a Fortunio Liceti, carta de enero de 1641, en *Opere*, Edizione Nazionale vol. XVIII, pág. 295. Acerca de la controversia con Liceti, véase L. Olschki, *Galilei und seine Zeit*, Halle, 1927, págs. 454-465.

tender su lenguaje... Esta última convicción significa el reconocimiento del hundimiento de esta especie de periodismo científico practicado por él, que buscaba una comprensión general».

No es más que un ligero cambio de acento a lo que Olschki, sin embargo, da una interpretación de tanta trascendencia. Pues ya en *Il Saggiatore*, de 1623, el libro, abierto continuamente ante nuestros ojos, sólo podía ser leído a condición de conocer la forma de su escritura y se amenazaba con un error sin sentido, como por un oscuro laberinto, a los ignorantes de su lenguaje y caracteres. Allí se trataba de indicar una condición, más que de constatar una situación, con la que uno tendría muy probablemente que confrontarse, como está ahora formulado cuando se dice que ese libro «no puede ser leído por todos».

Vicenzio Viviani, discípulo y biógrafo de Galileo, nos ha transmitido, al final de la descripción de su vida, una asociación más, sumamente instructiva, de la metáfora del libro de la naturaleza con la apreciación de las posibilidades de las teorías —recurriendo, con toda seguridad, a una declaración del anciano—. De ser cierta, acaso sea Galileo el primero que ha reconocido lo lejos que está la ciudad de la realidad, mientras habla de su forma de vida en el retiro de Arcetri como de un contacto inmediato con el libro de la naturaleza: «Por lo demás, gozar del aire libre lo consideraba el mayor recreo de su espíritu y el medio más eficaz para mantener la salud. Por lo cual, después de su retorno de Padua vivió casi ininterrumpidamente lejos del tumulto de la ciudad de Florencia, en fincas de sus amigos o bien en una de las fincas vecinas, de Bellosguardo o Arcetri, donde residía con tanto más gusto cuanto que la ciudad le parecía, por así decirlo, una cárcel llena de espíritus especulativos, mientras que la vida libre del campo era un libro de la naturaleza, abierto continuamente a todo aquel que quisiese leer en él con los ojos de su entendimiento. Como él solía decir, los caracteres y el alfabeto en que está escrito ese libro son enunciados, figuras y corolarios geométricos, el único medio de penetrar en los infinitos secretos de la naturaleza».⁶⁷

No es ninguna casualidad que la primera gran defensa de Galileo fuera escrita por uno de los mayores amigos y propagadores de esta metáfora que pueda documentarse: en 1616 veía la luz en una mazmorra napolitana la *Apologia pro Galilaeo*, de Tommaso Campanella, que pudo ser publicada en Francfort el año 1622, esto es,

67. V. Viviani, *Racconto istorico della vita del Signor Galileo Galilei* (1654), publicado por vez primera en 1717. Aquí citado según la primera traducción alemana en las *Acta Philosophorum*, III, Halle, 1723/1726, ed. de F. Klemm, 1964.

un año antes de la aparición de su utopía *La ciudad del sol*. Se trataba, originariamente, de un dictamen del dominico, destinado al cardenal Bonifazio Gaetani, sobre si la visión copernicana del cosmos que tenía Galileo era compatible con la Biblia. La tesis principal de Campanella acerca de este problema queda expresada mediante la metáfora de los dos libros: «Los libros de Dios concuerdan entre sí».⁶⁸ Con ella excluye la posibilidad de fabricar, a partir de la Biblia, una autoridad enfrentada al conocimiento científico-natural. Pero esto no es óbice para que Campanella funde el valor del libro de la naturaleza no sólo en la idea de la creación; al contrario, hasta trata de invocar la autoridad de la Biblia en apoyo de la afirmación de que la naturaleza ha sido prevista y garantizada como un *prospecto* de los signos de la divinidad. En otras palabras: la Biblia se contradiría a sí misma si, por un lado, pudiera ser una autoridad *a favor* del libro de la naturaleza y, por otro, *contra* él.

Esta relación de confirmación puede ser también, ciertamente, una relación de tipo hermenéutico. Las señales en el sol, la luna y las estrellas de las que habla el evangelista san Lucas hubieran podido ser percibidas muy bien por los astrónomos de la Antigüedad, pero no entendidas con sus referencias apocalípticas. Los signos se basan en el hecho de que la marcha normal del cosmos es perfectamente conocida, pudiéndose así captar lo extraordinario. Con una peculiar modificación de la palabra bíblica dice Campanella que aquellos que quieren poner límites a la investigación de los fenómenos del cielo quieren, en el fondo, que el día del Señor caiga sobre nosotros como un ladrón en la noche, que sólo sorprende a los que no están despiertos. De modo que si creyéramos, antes que en nada, en lo que «está escrito en el primer libro de la naturaleza» tendríamos al apóstol de nuestra parte.

El texto no puede ser leído sin relacionar con la defensa de Galileo esa acentuación, con documentación bíblica, de la función desempeñada por la naturaleza como signo apocalíptico. Los descubrimientos de aquél *son* «cambios» en el sol, la luna y las estrellas, cambios no sólo admitidos, en cuanto tales, sino incluso predichos y legitimados por el *segundo* libro de Dios. Aquí, por la forma de ser eliminada, se presenta de cuerpo entero la dificultad

68. *Apologia pro Galilaeo Mathematico Florentino, ubi disquiritur, utrum ratio philosophandi, quam Galilaeus celebrat, faveat Sacris Scripturis an adversetur*. Comentario y traducción inglesa de Grant McColley, en *Smith College Studies in History*, XXII, Northampton, 1937, 3/4.

que, necesariamente, tuvo que surgir a finales de la Edad Media a causa de los nuevos descubrimientos. Si la naturaleza ha de mantener su valor, como el «primer libro de Dios», no sólo se precisa del conocimiento de su lenguaje, sino de la invención de ingeniosos medios auxiliares para leerla con nitidez, del tipo, por ejemplo, del telescopio. Con ello, los órganos naturales del hombre, destinatario, conforme a lo predispuesto, de ese texto, son declarados posteriormente inadecuados y no conformes con lo predispuesto.

Campanella evita esta mácula de la creación mediante un giro que pone la función de lo nuevo en relación con la historia de la salvación. Si se toman los descubrimientos como algo perteneciente a la última época de esa historia de la salvación, como señales apocalípticas, entonces se hace comprensible por qué no podían ser accesibles desde siempre al contemplador del mundo. Aunque la naturaleza es el libro más antiguo de los dos, en él es posible encontrar aún cosas nuevas, dado que el propio mundo tiene una historia y experimenta una serie de cambios que anuncian su entrada en su última época.

Esto determina el tono y el *páthos* con que el fraile celebra, desde la cárcel napolitana, como si se tratase de una figura de la promesa, el *Sidereus Nuncius* que Galileo dio a conocer en 1610. Él lo traduce no como un mensaje, sino como un mensajero. La retórica de su carta a Galileo del 13 de enero de 1611 alcanza su punto culminante cuando utiliza las fórmulas escatológicas de los profetas y del autor del Apocalipsis en torno a la visión de un nuevo cielo y de una nueva tierra para referirse a los descubrimientos hechos a través del telescopio. En la época en que Isaías y Juan decían aquellas palabras los hombres estaban todavía ciegos; Galileo les habría dado la visión, mostrándoles, justamente, el nuevo cielo y la nueva tierra —¡en la luna!—. ⁶⁹ Nuestro hombre, en tensión por las descomunales esperanzas no solamente puestas en su utopía del Estado del sol, remite a Galileo a su tratado sobre «los síntomas de una destrucción del mundo por el fuego»; no se trata, ciertamente, del final definitivo de la Biblia, sino más bien de una renovación estoica tras la *ekpyrosis*. ⁷⁰ El anuncio del mensajero celeste se cierne so-

69. Galileo, *Opere*, Edizione Nazionale, vol. XI, pág. 23: *Et vidi caelum novum et terram novam, ait Apostolus et Isaías: illi dixerunt, nos caecutiebamur; tu purgasti oculos hominum, et novum ostendis caelum, et novam terram in luna.*

70. El tratado escatológico de Campanella llevaba como título: *Arcanorum astronomicorum libri 4, et simul De symptomatibus mundi per ignem interituri secundum naturam et Scripturam*. Sobre él se dice en la carta a Galileo, de fecha 13 de enero de 1611: *... non tamen interitu totali, sed quadam renovatione, quam nova*

bre el libro de la naturaleza, acentúa y actualiza su contenido según el peso definitivo de la «última palabra» —que luego será la «última de cada período»—; pues aquel anuncio no sólo predice nuevos fenómenos en el cielo, sino que promete un nuevo mundo surgido del hundimiento del viejo.

Simultáneamente, estas expectativas acercan más entre sí a los *dos libros*. Bajo la impresión de los descubrimientos de Galileo, la novedad subjetiva del descubrimiento se traduce en un cambio objetivo de la propia naturaleza, en el síntoma de la no eternidad de sus existencias. No sólo en la historia de la salvación ha habido, mediante la revelación, cambios importantes respecto al estado inicial del mundo; el libro de la naturaleza reafirmaba su rango precisamente por el hecho de cumplir las promesas del otro Libro. Sólo así la defensa de Galileo pudo llegar a formular como principio fundamental que «toda ley o toda doctrina humana que prohíba a sus adeptos la investigación de la naturaleza es ella misma sospechosa de falsedad». Si el libro creado por la sabiduría divina no puede contradecir al Libro revelado por su sabiduría, entonces «quien tema que venga una contradicción por parte de los fenómenos de la naturaleza tiene que ser consciente de su propia falta de verdad».

De improviso, la relación entre los *dos libros* experimentaba, para Campanella, un desplazamiento de índole cuantitativa. Durante más de un milenio no hubo ningún problema de este tipo: por un lado, estaba el cosmos finito y el conjunto finito de conocimientos y reconocimientos sustentados en la Antigüedad sobre el mismo, por otro, el Libro de la Revelación, con toda su extensión canónica y con las interpretaciones suplementarias hechas por los Padres de la Iglesia y el magisterio; todos ellos habían configurado, cada uno por su cuenta, un horizonte limitado para la verdad accesible al hombre. Los nuevos descubrimientos en el libro de la naturaleza exigían admitir que en uno de los dos libros podía suceder lo que para el otro quedaba totalmente excluido: el derecho a una ilimitada ampliación del texto, ante los ojos del hombre y para él. Así se hacía valer de nuevo que «la sabiduría divina va más allá de toda medida y es muy otra que la estrecha comprensión humana».

phaenomena ostendunt: utinam liceret mihi de his conferre tecum! Con esto tiene que ver también cómo Campanella recuerda al destinatario de su carta un pronóstico astrológico para el siglo que él mismo había hecho en 1603, probablemente antes de que lo pudiera hacer la nueva óptica: *...novas scientias caelestes, praeter alia multa, in hoc saeculo propalandas fore praedixi...* (op. cit., vol. XI, pág. 26).

Pero si todos ya no podían ser lectores de la totalidad del libro del mundo —como aquel erudito que sabía todo lo que estaba escrito en la obra aristotélica—, al haberse hecho éste demasiado grande y lleno aún, posiblemente, de descubrimientos futuros, tenía que entrar en escena un nuevo destinatario de todo ese volumen de comunicación. Su sujeto de referencia —la humanidad, en conexión con toda su historia en cuanto unidad de prestaciones teóricas— debería unificar en sí mismo los esfuerzos de todos a lo largo del tiempo. Esto no se había podido dar antes porque todo ser humano, colocado en un lugar central frente a todas las partes de la realidad, gozaba de una capacidad perceptiva general; de modo que cada individuo tenía, como los otros, una fuerza de comprensión potencialmente suficiente para captar la totalidad de la experiencia que fuera accesible. Era un único libro y nadie había abrigado ninguna desconfianza hacia la metáfora de que todo individuo podría ser su lector.

Nada en la nueva idea de científicidad surgida a comienzos de la Edad Moderna tuvo más consecuencias que el presentimiento del esfuerzo que se necesitaría por parte del sujeto para ir tras la ampliación de horizontes producida en el ámbito del objeto gracias al nuevo instrumental de investigación y elaboración. La paridad de los *dos libros* quedó, de una vez para siempre, destruida. La figura del lector solitario inclinado sobre el libro bíblico se había inaugurado precisamente luchando contra la institución encargada de administrar ese Libro, figura que siguió siendo posible hasta que la nueva instancia gestora de la filología teológica consiga abandonarla y diluirla. El destinatario del libro de la naturaleza había quedado ya difuminado a partir del momento en que se subrayó, con excesiva fuerza, la diferencia existente entre el poder divino y la inteligencia humana, distanciados sin remedio. En este siglo de nuevas ciencias pronosticado y prometido por Campanella, el sujeto de referencia del libro de la naturaleza deja de ser —como formulará por primera vez Pascal— una *persona natural*. Toma los rasgos de una figura ficticia, como tendrá, casi dos siglos más tarde, un título, ciertamente, pero ya no un rostro en la superinteligencia física de Laplace.

La *Metafísica* de Campanella,⁷¹ de la misma época, más o menos, que la *Defensa de Galileo*, comienza con aquella frase, obliga-

71. Según el catálogo de los escritos de Campanella confeccionado por D. Beriti, la *Metafísica* surgió, en su primera versión, en 1603, es decir, el año de sus pronósticos astrológicos sobre la época, siendo revisada en 1610 y publicada no antes de 1638. Esta obra, *Universalis Philosophia seu Metaphysicarum rerum libri*, es citada aquí según la edición de Luigi Firpo.

da, de la *Metafísica* de Aristóteles, de que el hombre, por naturaleza, aspira a conocer. Lo único discutible es dónde encuentra ese conocimiento. Y el único maestro fiable de la verdad sería Dios, que nos habla o con el lenguaje de las cosas o con el lenguaje de la revelación. Los seres humanos, si depende de ellos, son, en conjunto, mentirosos, porque tienen miedo o porque son ignorantes o bien porque no quieren ser otra cosa. Serían fidedignos solamente cuando hablan como testigos de cosas que han leído en el libro de Dios que es el mundo, o bien lo saben porque lo han recibido de la propia boca de Dios, como escribientes mandados por él.⁷²

Por consiguiente, el hombre merece crédito sólo como transmisor de una de las dos fuentes. En el mundo Dios pone por escrito todos sus pensamientos y los expresa con palabras: *Cum Deus res facit, codicem vivum facit...* De ahí que no haya en el mundo ninguna cosa que no exprese algo que está oculto en el espíritu divino. Hablar del acto divino de *escribir* es tanto como decir que Él hace algo en la realidad (*facere realiter*), mientras que nuestra forma de representarnos las cosas consiste en hacerlas comprensibles (*facere intentionaliter*). Si fuéramos iguales a Dios, entonces las historias que nos figuramos se convertirían ellas mismas en realidades mediante las cuales nos expresaríamos.⁷³ Dado que nuestra facultad de comprensión según el espacio y el tiempo es demasiado pequeña para leer en el libro del mundo nos vemos obligados a fiarnos de aquellos que en el pasado hayan leído en él, o que, como contemporáneos nuestros, hayan sido capaces de ver lo que nosotros no vemos.⁷⁴ El que también los hombres del futuro sean necesarios para leer el libro del mundo no

72. Campanella, *Universalis Philosophia*, I, I Summa (op. cit., pág. 1): *Veritatis doctorem indubitata fide dignum solum esse Deum, qui loquitur nobis, aut res facto exprimendo, aut voce relevando. Homines vero omnes mendaces, vel quia timent, vel quia ignorant, vel quia sic volunt: nec esse fide dignos, nisi ubi loquuntur tantum testes rerum lectarum in libro Dei, qui es Mundus, vel ab ore Dei, ut divini scriptores...*

73. Campanella, *Universalis Philosophia*, I, I Proemium (op. cit., págs. 2 y sig.): *Propterea nil est in Mundo, quod non aliquid in mente Dei latens idealiter exprimat. Dicere autem Dei ac scribere est ipsum facere realiter, sicut nostrum est declarare facta, vel facere intentionaliter, ut cum fabulas fingimus, quas realiter exprimeremus si Deo aequivalentes essemus.*

74. *Ibid.*, pág. 3: *Propterea cum nos librum Dei totum legere non possimus, credendum est legentibus, qui nobis testificantur... Si enim ita non fieret, scientia nostra esset truncam modica et exilis.* Colón sería un testigo así: *Testis per sensum ex libro Dei.*

queda expresado aquí de la misma manera que en la *Apología de Galileo*. En eso consiste el salto a la nueva esperanza que despierta el *Nuncius Sidereus* y que confiere un contenido de realidad, ampliada y capaz aún de ampliación, a la incertidumbre astrológica del nuevo siglo.

El sentido de toda esta metafórica de la escritura queda diluido en el concepto sensualista de experiencia que domina en la *Metafísica* de Campanella. Ningún sensualismo es capaz de comprender lo que significa el término *significación*. Y la comparación con las historias que los hombres se figuran experimenta luego un vuelco: dado que una historia no tiene ninguna otra realidad que la de ser narrada, las cosas no tienen ninguna otra realidad y significación que la de ofrecerse a nuestros sentidos. En la *Apología de Galileo*, Campanella da gran valor, por su diferencia con los enunciados de la Biblia, a la constatación de que las lunas de los planetas *tienen* para los habitantes de éstos justamente las dimensiones con que aparezcan a su vista. Por ejemplo, los «planetas medicos» aparecerán ante los ojos de los habitantes de Júpiter tal como se les aparece la luna a los habitantes de la tierra, de modo que la cuestión de sus dimensiones reales pasa a un segundo plano, como algo «sin significado». En este contexto, el libro de la naturaleza cobra una cualidad que mucho más tarde será llamada *estética*.

Todo sensualismo simplifica tanto la noción de verdad que toda la dificultad se desplaza a la cuestión de entender qué sigue siendo todavía error. Campanella ha sabido hacerlo comprensible echando mano también aquí del conglomerado metafórico del libro. Los hombres se equivocan al copiar sus libros del libro divino como hicieron los monjes medievales con los textos antiguos, esto es, con faltas. O no se remontan al código autógrafo, al texto primigenio, sino que utilizan la obra de su maestro respectivo, como si eso fuera ya el texto primitivo y no una copia.⁷⁵ Campanella utiliza, pues, la experiencia, de todos conocida desde la Antigüedad, de las falsificaciones en que incurre la transmisión manuscrita para exponer, sirviéndose aún de la metafórica del libro, el surgimiento y la difusión de los prejuicios y errores humanos. La metáfora se ha ampliado hasta todo un sistema de comparaciones.

Campanella tradujo incluso poéticamente ese pensamiento fun-

75. *Ibid.*: Inveni enim plurimos homines errare, et transcribere libros suos ex libro Dei cum falsitate... non legunt autographum codicem Dei... legunt librum suorum Magistorum, tanquam autographum, non tanquam exemplatum...

damental de que *il mondo è il libro*. Herder refundió el poema con el título «El mundo es el libro»:⁷⁶

El mundo, un libro, en donde la eterna
razón escribió con su mano sus propios pensamientos,
es un templo vivo, en donde Él muele
arriba, abajo, acción y sentimientos,
y su propio modelo con sus mismas manos.
Que todos este arte vivo, divino, lean y contemplen
de modo que puedan decir:
«Soy yo mismo quien lo ejecuta y lo completa».
Ah, mas nuestras almas están atadas
a libros y a templos muertos. Copias
de lo vivo, con multitud de errores
repetidas; las preferimos
a la alta enseñanza de Dios.
Sobre nuestra cabeza, inadvertidos,
los castigos se ciernen desde aquel error.
Altercados, dolor e ignorancia. ¡Vuelve
a tu modelo, oh hombre, y a ser feliz!

76. *Modo di Filosofare*, en *Scritti Letterari*, ed. de L. Firpo, vol. I. Véase, sobre esto, F. Schalk, en *Romanische Forschungen*, 57, 1943, págs. 138 y sig. (con más citas sobre la metafórica del libro en Campanella).

Versión de Herder, *Nach Campanella* (1802), en *Sämtliche Werke*, ed. de Suphan, vol. XXVII, pág. 334.

Ernst Bloch ha seguido hilando un poco más con la metáfora del libro en Campanella: *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Francfort, 1972, págs. 51-53 (trad. cat.: *La filosofía del Renacimiento*, Barcelona, Edicions 62, 1984).

VIII

ASIMETRÍAS DE LA LEGIBILIDAD

La idea fundamental del empirismo es que la naturaleza, si se la dejase, si no nos impusiéramos y adelantáramos a ella ni le impidiésemos automanifestarse con saberes apriorísticos y prejuicios, nos contaría por sí misma su historia.

Uno de los presupuestos lingüísticos de esta idea fundamental es que a la ciencia de la naturaleza no se la llamaba, justamente, *ciencia de la naturaleza*, sino historia de la naturaleza (*historia naturalis*). Que sea el propio hombre quien narra esa historia supone ya todo un vuelco en el significado, mientras que el empirismo originario juega con la idea de que hay que dejar a la misma naturaleza que se entregue, sin forzarla. Cuando Francis Bacon se pone a buscar una metáfora adecuada para expresar la relación del sujeto con la naturaleza como objeto, la metáfora del que escribe al dictado le pareció aún más exacta que la del libro y su lector. Ciertamente, esto da una imagen exacerbada de la posible verdad de la filosofía, en la línea de la interpretación del viejo mito de Pan como alegoría de la naturaleza. Pero no arbitraria, en absoluto, pues de lo que se trata aquí es de dejar sentado que la filosofía es un eco, un espejo, una mediadora desinteresada, que no añade nada de su propia cosecha: *Nihil aliud est quam ejusdem simulacrum et reflexio, neque addit quicquam de proprio, sed tantum iterat et resonat.*⁷⁷ Y esa filosofía auténtica no hace otra cosa que reproducir lo más fielmente posible lo que la naturaleza da a conocer, de manera que el contenido de aquélla sea como algo escrito al dictado del mundo (*veluti dictante mundo conscripta est*).

Tras este conglomerado metafórico se esconde una decisión previa. Cosa que podemos dilucidar si lo comparamos con otro no

77. Francis Bacon, *De sapientia veterum*, VI, *Pan sive Natura*, en *The Works*, ed. de Spedding, Ellis y Heath, vol. VI, pág. 640. Casi literalmente idéntico en *De augmentis scientiarum*, II, 13 (en la ed. cit., vol. I, pág. 530).

menos difundido, concerniente al sujeto teórico, pero que surge de un proyecto de fondo muy distinto: nos referimos a la consideración del sujeto como una instancia judicial de carácter inquisitorial, como un tribunal encargado del penoso interrogatorio de la naturaleza, no haciendo ascos, para ello, ni siquiera a la *tortura*. Bacon, que se sirve de todo un gran instrumental de procedimientos experimentales, pero sin echar mano de ningún instrumento en concreto —no piensa ni en aparatos de óptica—, sigue teniendo, en el fondo, un talante literario en su modo de proceder: ordena materiales, los contrapone y compara, y *escribe*, una vez más y de otra manera, lo que alguna vez ha sido ya escrito. La imagen central de todo ello es la de un mundo que dicta la verdadera filosofía, con el sujeto teórico como secretario suyo. De ahí se deriva, casi sin esfuerzo, la necesidad de la *experientia literata* estandarizada para realizar la idea de la *interpretatio naturae*. Antes de poder interpretar algo, esto tiene que estar ya escrito.

Pero ¿cuál es el resultado que espera Bacon de este tipo de teoría? ¿Qué es lo que la naturaleza entrega de tan buen grado cuando el hombre renuncia a sus saberes apriorísticos? La *historia natural* que ella cuenta contiene, sobre todo, nombres. Nombres olvidados desde Adán o que se han ido olvidando; la tarea principal de la ciencia consistiría en volver a encontrarlos. Sólo con su ayuda puede restablecerse de nuevo aquella situación del hombre frente a las otras criaturas de la naturaleza que se conoce como el paraíso y que consiste, justamente, en que las cosas, nombradas por su nombre, vuelvan a estar, gracias a él, de una forma natural y sin violencia, bajo el señorío humano.

No se trata, pues, de una historia que transcurra sólo de paso y como con timidez en el ámbito del lenguaje, pero cuya procedencia sean las cosas mismas y que se traduce continuamente en cosas, acontecimientos, procesos, sino de una historia cuyos componentes esenciales son palabras. De ahí que la solución de todos los problemas no consista en describir, sino en nombrar. De otro modo, la solución habría consistido en un procedimiento de reproducción de los objetos de la naturaleza. Pero no es éste el caso. Pues Bacon sigue manteniendo, en el fondo de su memoria, la historia de la creación, que no es sino la suma de órdenes dirigidas a los seres que son nombrados por su nombre: órdenes de existir. Así pues, el hombre paradisíaco repite los nombres que ya habían aparecido en el mandato creador de Dios. Éstos son los verdaderos nombres de las cosas y llamarlas por ellos significa que las cosas obedecen exactamente igual que obedecieron en el acto de la creación la orden de surgir de la nada.

Decir que la idea fundamental de la magia no ha sido otra cosa no es decir mucho. No cabe duda de que la idea baconiana de la ciencia es una especie de trasposición, peraltada, de la idea esencial de la magia. Al contrario de otras orientaciones científicas, de las que se puede decir que su ideal, al que tienden durante siglos, es la reproducción de las cosas, el ideal baconiano de posesión teórica es el conocimiento de los nombres. Esto representa un pálido reflejo de aquel conocimiento sacro cuya culminación no es sino saber el nombre de Dios, nombre que la gente que sirve a los dioses falsos no conoce. Hay una profunda rivalidad entre la orientación de la teoría según el ideal de la reproducción y la orientación conforme al ideal de la denominación. Pues el nombre de una cosa es, justamente, aquello que no es, sin más, comprobable en su imagen o en la suma de sus imágenes, pero que otorga el dominio incluso sobre aquello que no puede ser representado con claridad.

Sin embargo, cuando Bacon se sirve de la metáfora de los dos libros, lo hace, ante todo, a causa de una diferenciación que, para él, es lo más importante: la diferenciación entre la voluntad y el poder divinos. En un escrito de su primera época, *Valerius Terminus*, se dice que tenemos delante de nosotros dos libros cuyas funciones son distintas, pero exactamente definibles. Uno revelaría la voluntad de Dios, el otro expresaría su poder. Cuadra con este segundo libro el asegurarnos, al menos, que nada de lo que se enseña en el primero es imposible.⁷⁸ Esta metáfora es soporte de la legitimación de la ciencia de la naturaleza en cuanto expresa el manifiesto interés de la religión por la ampliación del saber sobre la naturaleza. Mientras que uno de los libros da acogida a todo lo que requiere la obediencia y la sumisión del hombre, el otro abarca, a su vez, todo lo que es capaz y susceptible de someterse al hombre. Podemos calibrar la función de la metáfora de los *dos libros* en Bacon también como un intento de eludir la rivalidad del hombre con Dios: al excluir la existencia de un conocimiento puro, de un conocer por conocer, explicando el conocimiento concerniente al ser humano como un conocimiento por amor del poder, acepta, humilde, las fronteras que nos separan de aquel Ser que en la tradición metafísica es definido mediante la intuición pura, la gozosa contemplación. La nueva justificación de la *teoría*

78. *Valerius Terminus* (1603/1604), I, 1, en *Works*, vol. III, pág. 221: «...laying before us two books or volumes to study if we will be secured from error; first the Scriptures revealing the will of God, and then the creatures expressing his power; for that latter book will certify us that nothing which the first teacheth shall be thought impossible».

humana viene precisamente de su *impureza*, de su relación constitutiva con el poder, su implícita *voluntad de poder*.

Sorprendentemente, la demostración de lo absoluto del poder ha dejado de asustar. Lo cual se traduce en la licencia de ser, o poder ser, uno mismo un ente poderoso, que ejerce su poder sobre la naturaleza, un poder que contrapesa el horror de ese otro poder que nos es ajeno. Pero esto ocurre con los mismos medios que ese otro poder extraño ha utilizado para mostrarse. El secreto de la nueva ciencia consiste, pues, en sacar de la propia naturaleza los medios para ejercer un poder sobre ella, que desde su primer origen había sido ya eso: un producto del poder.

Dado que el libro de la naturaleza es un manifiesto del poder, no vale quedarse en su mera lectura. Lo que hay que hacer, más bien, es extraer de ella los nombres por los cuales son nombradas y han de ser llamadas las cosas, los auténticos nombres de su esencia. De ahí que el saber no deba ser un mero placer de curiosidad (*pleasure of curiosity*), ni una elevación del espíritu, ni un triunfo del ingenio, ni la satisfacción de una necesidad, sino una entronización del hombre en su poder y soberanía originarios, consistente en nombrar a las cosas por su verdadero nombre, dominándolas así de nuevo.⁷⁹

La dualidad del libro de las palabras de Dios y del libro de las obras de Dios⁸⁰ no guarda ya, para Bacon, una simetría estricta. Las palabras divinas son conservadas, ciertamente, en estado fijo y no ampliable, pero sus obras —por muy lejos que puedan estar todavía de someterse a procesos evolutivos de tipo geológico o biológico— son continuadas sin parar, pues el hombre, una de esas obras, está encargado y legitimado para producir él mismo sus propias obras. En tanto que el conocimiento de la naturaleza le pone en disposición de cumplir con este su papel cósmico o este *negociado* cósmico (por formularlo en un lenguaje adecuado al funcionario que era Bacon), aquél no es únicamente un recurso en situaciones de penuria y necesidad, sino una traducción directa de las capacidades y posibilidades dadas al hombre desde el principio y que había perdido al perder el paraíso y que ha de recuperar, según el programa baconiano, con la renovación del mismo.

79. *Works*, vol. III, pág. 222: «And therefore it is not the pleasure of curiosity [...] but it is a restitution and reinvesting (in great parts) of man to the sovereignty and power (for whensoever he shall be able to call the creatures by their true names he shall again command them) which he had in his first state of creation».

80. *Advancement of Learning*, I, en *Works*, vol III, pág. 268: «...in the book of God's word or in the book of God's works... let men endeavour an endless progress or proficience in both...»

Para Bacon habría quedado definitivamente excluido el pensamiento de que las obras humanas —en tanto se apoyen en un conocimiento de la naturaleza, que las hace posibles— pudieran inmiscuirse de un modo destructivo en las obras divinas. La tendencia humana a la obra no puede ser contrapuesta a la divina, ya que lo nuevo tiene que desarrollarse, hasta en su género, a partir del texto antiguo, dado de antemano.⁸¹ Cómo Bacon pensaba hacerlo es algo que sólo podemos adivinar. La lectura del texto antiguo nos ejercita en la capacidad de ampliarlo y enriquecerlo con lo nuevo.

Que pueda haber algo nuevo y ser encontrado era algo que tuvo que rechazar no sólo el aristotelismo, llevado por el principio de la perfección y de la eternidad del mundo —de ahí que la imitación sea la esencia de todo arte humano—, sino también el panteísmo, que tan adecuadamente expresa lo que es la nueva época. Precisamente por su divinización del hombre y el conjunto de la naturaleza, el panteísmo dejó de tener una base firme en cuanto cualidad expresiva del mundo y se vio obligado a asumir la realización total de sus principios en lo fenoménico. El *deus sive natura* como realidad última, si bien sólo accesible en sus atributos de extensión y pensamiento, no puede tener una simple función indicadora, pero tampoco reservarse, ocultarse o revelarse. Si lo que se muestra es siempre la misma y última mismidad, la metafórica del libro se queda sin objeto, como ya ocurrió con Giordano Bruno.⁸²

De modo que la consecuencia de esta capacidad de enriquecimiento del texto del mundo por parte del hombre sería, según sostiene Bacon, la siguiente: el «libro de la naturaleza» no sigue siendo simplemente una expresión de poder, sino que a medida que el

81. *Novum Organum*, «Dedicatoria a Jacobo I», en *Works*, vol. I, pág. 123 (trad. cast.: *Novum Organum*, Barcelona, Hogar del Libro, 1988): *Sunt certe prorsus nova: etiam toto genere: sed descripta ex veteri admodum exemplari, mundo scilicet ipso, et natura rerum et mentis.*

82. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966, págs. 549 y sig. Si Bruno usa también aquel símil en referencia al *ordo cognoscendi*, lo hace como una progresión *a confuso ad distinctum*: de forma similar a como se llega, a partir del conocimiento del título o del prólogo de un tratado, a un conocimiento completo del mismo; pero esta comparación va paralela a la otra que habla de cómo captamos una casa o una persona primeramente en su conjunto, si bien vagamente, y sólo luego sus partes; pues algo parecido ocurriría con el concepto: primero se captaría el género, luego la especie (*Summa terminorum metaphysicorum*, XXX, en *Opera latina*, vol. I, 4, 53). Bruno rechaza expresamente la metáfora de las letras para designar lo elemental (*ibid.*, I, 1, 101). Pero no es consecuente, al ejemplificar él mismo los procedimientos analíticos y sintéticos de la filosofía natural sirviéndose de la *ratio litterarum et syllabarum* (*ibid.*, vol. III, pág. 286).

hombre adquiere mayor poder por sí mismo se va transformando en su propio manifiesto, convirtiéndose, en definitiva, en el libro de su historia. La naturaleza retrocede ante lo que uno de sus seres produce; éste se empeña en que aquélla pase a un segundo plano. Aun cuando todavía quede mucho camino que recorrer para llegar a Hamann, quien hizo de la dualidad de libros una trinidad —libro de la naturaleza, libro de la revelación y libro de la historia—, el uso baconiano de las metáforas puede ser considerado un punto de partida.

Desde la perspectiva de la historia de los conceptos, el paso más importante dado en ese camino tuvo que ser el de liberar a la expresión *mundo* del sobre peso de orientación hacia la naturaleza, integrando en él el universo del hombre, sus prestaciones expresivas y culturales. A ello ha contribuido, sobre todo, Montaigne. Cuando luego diga Descartes que podemos aprender a leer *le gran livre du monde* incluso en el curso de un viaje de caballero, esto significa que se ha dejado ya de reconocer el rango superior de la naturaleza. Al describir la trayectoria de su formación, Descartes hace que al estadio del *étude de lettres* le siga el propósito de no estudiar ninguna otra ciencia que la contenida en sí misma, *ou bien dans le grand livre du monde*.⁸³ De ahí la secuencia de esas fases: primero, recoger experiencia del mundo, para pasar luego a la auto-experiencia.

Sin embargo, mientras que el rechazo de los *prejuicios* del estudio en La Flèche está motivado por el fastidio que le dan las contradicciones del mundo libresco escolástico, el giro de lo externo hacia lo interno, del mundo hacia sí mismo, está descrito con un acto de voluntad, propiamente sin una fundamentación. Parece satisfacer lo que pide el esquema tradicional, parangonable más bien con lo practicado por Petrarca en la cumbre del Mont Ventoux, cuando en vez de mirar el panorama lejano, saca del bolso un volumen de las *Confessiones* agustinianas y se pone a consultarlo. Ni siquiera se sugiere que Descartes haya encontrado en el gran libro del mundo tal insatisfacción que no tuviera otro remedio que decidirse a «entrar en sí mismo». Más bien se podría hablar de completar un deber curricular, conforme a la secuencia: libros, mundo, nosotros mismos. No es que el mundo nos empuje hacia nuestro propio interior y nuestras inquietudes de salvación más íntimas, sino que empiece a reflejarnos de tal forma que so-

83. *Discours de la méthode*, I, 14-15 (trad. cast.: *Discurso del método*, Buenos Aires, Aguilar, 1980).

mos ya sus eternos acompañantes. Precisamente por eso el mundo no es tanto *naturaleza* como expresión de una subjetividad ajena a él. De lo que tratamos es de captar, en el ámbito de la *metaforología*, lo difícil que es traducir todo ello a palabras.

Así pues, el gran libro del mundo contiene más cosas y otras cosas que las que Descartes había planeado meter en el libro cuyo título sería, justamente, *Le monde* y que sólo abandonó cuando en 1633 se enteró de la condena del *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, de Galileo. El giro obligado del mundo hacia el interior de uno mismo ha dejado de ser, desde Montaigne, una gran conversión, dado que la experiencia del mundo ofrece ya bastantes ocasiones y estímulos para la autoexperiencia. Según el propio recuento de Descartes, el libro del mundo abre al caballero viajero la posibilidad de ver cortes y ejércitos, pueblos de diversa naturaleza y distinto orden estatal; en el encuentro con todo ello el viajero experimenta qué es lo que se le abre o qué es lo que se le cierra y hasta qué punto él es capaz de conseguir un comportamiento adecuado a la realidad. Uno se prueba a sí mismo según la medida del mundo, en la propia *compatibilidad* con sus cambiantes circunstancias. Se puede suponer, junto con E. Gilson, que cuando Descartes se refiere al gran libro del mundo sigue los pasos del ensayo *De l'institution des enfants*, de Montaigne.⁸⁴

No obstante, hay que guardarse de seguir a Gilson también cuando dice que la reflexión sobre la autocerteza conseguida en el ensayo de la duda ha de ser puesta en conexión con la experiencia del mundo y el giro hacia la propia interioridad. Es indudable que el propio Descartes quiere sugerir precisamente esto. La lectura en el gran libro del mundo habría dado pie a una inseguridad e incertidumbre, en relación con la realidad en general, similar a la resignación producida antaño por la lectura de los libros de La Flèche, por su carácter contradictorio. De modo que en esa fase temprana de su formación estaría ya prefigurado el proyecto de una nueva fundamentación de la ciencia, iniciado a raíz del sueño de 1619.

Cada uno tiene derecho a descubrir en el currículo de su vida las huellas de alguna donación de sentido; pero no por ello se ha de seguir con demasiada docilidad lo que uno pueda decir en una situación así. Lo que queda, tras la fundamentación del método científico, es la característica de la nueva certeza, una seguridad liberada de todos los libros, reales y metafóricos, y que el sujeto sólo

84. E. Gilson, *Comentario sobre el «Discurso del método»*, París, 1947, pág. 142 (referido al *Discours*, I, 26).

debe a sí mismo. En vez de la metafórica del libro aparece la referente a la construcción y al dispositivo, al fundamento y al arma-zón, al mecanismo y al plano urbano.

Al final de sus *Principios de filosofía*, de 1644, Descartes reflexiona sobre la certeza de la teoría acerca de la explicación de la naturaleza. Su resultado es que la hipótesis se asemeja a las prestaciones de una máquina, que, con determinados dispositivos, produce determinados efectos. Hipótesis y máquinas son comparables porque ambas no exigen que conozcamos los secretos de su construcción, sino que sólo ellas, y no otras cualesquiera, alcanzan ese grado de eficacia. En sentido estricto, sólo el constructor vería, en la finalidad de su máquina, la clase de conexión entre la construcción y el resultado que él ha elegido. Cualquier otro que la vea tendrá que descubrirla por su cuenta y, al hacerlo, puede llegar a soluciones que, sin ser idénticas a las del autor, posean el mismo valor. Quien quiera explicar el rendimiento de una máquina no tiene, en el fondo, ningún propósito exclusivamente teórico; lo que quiere es apropiarse la operatividad que conduce al mismo efecto.

El modelo mecanicista del conocimiento no deja lugar a una postura puramente teórica, que quiera saber cómo las cosas *revera facta sunt*. El ser humano no es ese teórico puro; ha renunciado, podríamos decir así, a ver los entresijos del constructor del mecanismo cósmico y se da por satisfecho con una solución de los problemas cuyo resultado —equivalente, aunque no igual— le permita vivir. Por ello, para la hipótesis basta una certeza moral, la suficiente *ad usum vitae*. En relación con el absoluto poder divino, la naturaleza seguiría siendo una *black box*, a menos que se la pudiera presentar como un todo que se acoge a la premisa metafísica general de la perfección divina, con su consecuente veracidad de cara al hombre. Pero la sinceridad divina sólo es requerible y derivable cuando hay un interés humano, a salvo de toda duda, en ello. Cuando su valor no está en cuestión, Dios está *libre*. Es como una ampliación del esquema nominalista, según el cual la majestad divina sólo se autolimitaría por mor de la certidumbre de la salvación.

Por esto, decir que el texto de la obra divina está cifrado significa una cosa totalmente distinta en Descartes que en Galileo. Galileo no había querido nunca decir que el confeccionamiento del libro de la naturaleza en signos y figuras matemáticos sirviera, con su artificialidad —por su desviación del lenguaje cotidiano y común—, para encubrir, lo cual genera reservas, o hasta para extravíar. El lenguaje matemático es, para él, más bien el único que

pone al hombre en condiciones de participar de la certeza que posee la divinidad con sus propios medios, de pleno valor y calidad, si bien en distinta cuantía. Como es sabido, en esto se apoyaba también la negativa de Galileo a hacer valer el sistema copernicano únicamente como una hipótesis, con lo que hubiera podido satisfacer plenamente las exigencias eclesiásticas.

Si se tiene en cuenta que Descartes vuelve a salir del abismo de su duda precisamente gracias al argumento de que la probada *veracitas* divina es imposible que haya podido engañar al hombre, revela una sorprendente flexibilidad epistemológica el que luego considere demasiado endeble el principio de derivación a partir de la perfección divina para justificar que la clase de solución del problema que prefiere la razón humana es la solución elegida por la misma realidad. Descartes retrocede porque no está seguro de hasta dónde llegan las reservas divinas para con el hombre.

Cuando utiliza, al final de los *Principios*, la metáfora de la carta cifrada, hace, a diferencia de Galileo, que todo esté empeñado en proponer enigmas u ocultarse. Si tal carta hubiera de ser descifrada de manera que a cada letra se le añadiera la siguiente del alfabeto y de ahí surgiera un texto legible, seguiría siendo posible que con otro procedimiento de descodificación y con otra clave se obtuviera igualmente un texto legible con un contenido distinto. Sorprendentemente, no cuenta el criterio del contenido, evaluable según su relación con la perfección divina. Más bien, solamente el grado de consistencia del texto permite concluir que es fiable y excluir la trampa de una múltiple legibilidad: *Vix potuisse contingere, ut tam multa simul cohaererent, si falsa essent*.⁸⁵ Se trata de un concepto, puramente inmanente a la realidad, de consistencia formal, que se hubiera podido emplear igualmente *antes* de cualquier acto de duda.

Descartes no ha desplegado ninguna energía especial a la hora de confrontarse analíticamente con los «prejuicios» a cuyo sobrepeso y predominio en la tradición escolástica él atribuye, en el plano biográfico, el origen de su duda. Bacon había empleado incomparablemente más agudeza en la tarea de clasificar y ordenar según su génesis la serie de ideas preconcebidas de la razón. Con todo, el fracaso de la Ilustración residirá, en gran parte, en haber considerado demasiado fácil la extirpación de los prejuicios, como si se tratase de dar un corte, único e indubitable, a la historia, y en haberse fiado demasiado de la nueva evidencia, que ocupó el lugar

85. *Principia philosophiae*, IV, 205.

de la antigua. Tanto Descartes como Bacon consideraron los nuevos esfuerzos que el conocimiento se vería obligado a hacer menores que el gasto ingente e inútil que aquél había ya hecho en el curso de su larga historia. La falta de prejuicios significaba una liberación para el poder auténtico de la verdad.

El inglés Joseph Glanvill intentó, en la segunda mitad del siglo XVII, con su obra *Plus ultra* (1668), una especie de síntesis de Descartes y Bacon, y uno quería creer que la tendencia que posteriormente desarrolló hacia el ocultismo y la creencia en brujas, documentada en el póstumo *Sadducismus triumphans*, no fue una secuela de sus años filosóficos. Sí fue, ciertamente, un testimonio de la no superada problemática de los prejuicios.⁸⁶

Glanvill ha vuelto a asociar la metáfora del libro de la naturaleza con la de la sencillez del lector ante ese libro. Cuando se acerque al libro, no debe tener ya la cabeza llena de saberes previos y, con ello, de prejuicios. Se vincula la normatividad de la naturaleza con la de la naturalidad, lo contrario de la artificialidad, que altera la inmediatez del acceso. Todo se concentra en la densidad del gran obstáculo que ha de ser quitado de en medio, como si tras él se le abriera al antiguo *idiota* la posibilidad de tener la vista libre de obstáculos para contemplar la realidad.⁸⁷ Pero tampoco es que Glanvill hubiera pensado en un lector del libro del mundo analfabeto, como el *laico* del Cusano. Pues, entretanto, no sólo se precisaba de un rechazo de los prejuicios, sino, como había enseñado Bacon, de una elaboración metódica de la materia de la experiencia, a fin de hacerla *legible*.

Sólo a primera vista llama la atención que el creciente sobrepeso de la idea de método se aparte del ideal de la sencilla imparcialidad del *idiota*. A éste le queda, como último privilegio, el goce de la hermosura natural, cosa que se sigue defendiendo en las primorosamente cuidadas reservas naturales. El libro de la naturaleza se convierte en materia de lectura del especialista y a éste se le impone la circunspección que en la tradición científica se reservaba, desde an-

86. A. Godet, «Hexenglaube, Rationalität und Aufklärung: Joseph Glanvill und Johann Moriz Schwager», en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, n° 52, 1978, págs. 581-603.

87. *Plus ultra or the Progress and Advancement of Knowledge since the days of Aristotle*, Londres, 1668, reimpr. en Gainesville en 1958), cap. XVII, pág. 126: «Thus the great impediment was removed, and the prejudice of Education overcome, when I thought further. That useful Knowledge was to be looked for in God's great Book the Universe, and among those generous Men that had conversed with real Nature, undisguised with Art and Notion».

tiguo, a la astronomía. Ciertamente es que los auténticos filósofos buscan la verdad, según Glanvill, en el gran libro de la naturaleza; pero los resultados de su investigación, llevada a cabo con atención, cautela y sin prisas, son presentados por ellos como puras hipótesis.⁸⁸

Eso va fundado ya en la temporalidad propia de la nueva ciencia, la cual, como un proceso extendido a lo largo de generaciones, jamás podrá pretender tener la última palabra. El libro de la naturaleza no induce a su lector al error, ciertamente, pero a éste no le cabe sino esperar que en él se le ofrezca, en su conjunto, la verdad definitiva. El modo condicional que está obligado a aceptar el filósofo no es aún la forma de resignación que acompaña a la idea del progreso infinito. Los «auténticos filósofos» de Glanvill representan, en cuanto lectores del gran libro de la naturaleza, no al lector individual inclinado sobre su libro, sino que participan en una lectura a nivel de humanidad que sobrepasaría a un solo individuo. Su prolongación a través del tiempo hace que la metáfora se diluya. La figura del lector, si es referida a todo un desfile de generaciones, se hace borrosa. Pero precisamente ahí se pone al libro de la naturaleza en relación con el de la historia. O por decirlo de otro modo: el proceso que recorre el conocimiento sujeto a una regulación metódica toma la forma de la historia, se convierte él mismo en un elemento de la historia, aunque todavía no se llame a eso historia de la ciencia.

La *Religio Medici*, libro de Thomas Browne, encontró, mediante sucesivas reimpresiones, una amplia difusión a partir de la primera edición, de 1642, a lo largo del siglo XVII e incluso más tarde. Al contrario del libro de la revelación, escrito por el mismo Dios, la autora de ese otro libro es *His servant Nature*, como una instancia adonde acudir para ayudar a difundir incluso entre los paganos la comprensión de un manuscrito público y universal (*that universal and publick Manuscript*). Esos dos libros no constituyen la misma clase de fuente para un mismo público, cosa que resulta ya del he-

88. *Scepsis Scientifica*, Londres, 1661, 2ª ed., 1665, pág. 44, cit. según Laurens Laudan, «The Nature and Sources of Locke's views on Hypothesis», en *Journal of the History of Ideas*, n.º 28 (1967), págs. 219 y sig.: [Los auténticos filósofos] «seek truth in the great book of nature, and in that search ... proceed with wariness and circumspection without too much forwardness in establishing maxims and positive doctrines ... propose their opinions as hypotheses, that may probably be true accounts, without peremptorily affirming that they are ... But yet the greatest certainty, advanced from supposal, is still hypothetical ... But we strangely forget ourselves, when we plead a necessity of their being so in nature, and an impossibility of their being otherwise».

cho de que los paganos se hayan entendido mejor que los cristianos con la lectura de los misteriosos caracteres en que está escrita la naturaleza.⁸⁹ Queda olvidado el pensamiento agustiniano de que la revelación ha aportado las claves más importantes para entender la creación. Es comprensible que Browne busque un motivo de por qué la pujante ciencia de su época había podido hacer descubrimientos tan grandes tanto tiempo después de la segunda revelación divina; un pensamiento que no tenía por qué ocurrírsele ni a Agustín ni a nadie en la Edad Media, dado el estancamiento en que estaba, desde la Antigüedad, el conocimiento de la naturaleza. En cambio, Browne parece suponer que precisamente la posesión de una revelación especial ha hecho a los cristianos indiferentes a la revelación común.

Más importante es lo que Browne piensa sobre la autenticidad del libro de la naturaleza, que sería auténtica de una forma sólo mediata. Y sirviéndose de esto introduce algo tan decisivo para la autoconciencia de la época que se iniciaba como la equiparación de naturaleza y técnica, lo dado de antemano y lo fabricado, el crecimiento y la construcción. Ambas, naturaleza y destreza productiva, estarían al servicio de la providencia. La técnica sería el complemento de la naturaleza; pues, si el mundo se hubiera quedado en lo que era a raíz de la creación divina, habría todavía caos. Es verdad que la naturaleza ha hecho un mundo y el arte otro, pero la propia naturaleza es *artificial*.⁹⁰ Esto suena a un juego de palabras, pero se basa en la fuerza de arrastre que tiene la revalorización de la participación histórica del hombre en el mantenimiento de la realidad. Poco falta para que de ese pensamiento se saque en consecuencia que hemos de admitir la conversión del libro de la naturaleza en el libro de la historia. Y este último sería, entonces, un compendio de todo lo que obstaculiza la recaída en el caos.

Al colocar a la naturaleza, en cuanto autora del manuscrito público, un grado por debajo del autor del libro de la salvación, Thomas Browne evita unas consecuencias en las que se vio obligado a

89. *Religio Medici*, I, 16, ed. de W. A. Greenhill, Londres, 1889, pág. 27 (trad. cast.: *Religio Medici*, Madrid, Alfaguara, 1986): «Surely the Heathens knew better how to joyn and read these mystical Letters than we Christians, who cast a more careless Eye on these common Hieroglyphics...»

90. *Ibid.*, pág. 29: «Now Nature is not at variance with Art, nor Art with Nature, they being both servants of His Providence. Art is the perfection of Nature. Were the World now as it was the sixth day, there were yet a Chaos. Nature hath made one World, and Art another. In brief, all things are artificial, for Nature is the Art of God».

caer el obispo Josef Butler en su *Analogy of Religion*, de 1736: si el libro de la naturaleza y el de la revelación son libros del mismo autor, su identidad tiene que manifestarse en los rasgos de un *único* estilo. Dios es, para el obispo, un autor, antes que nada, oscuro. Esa unidad de estilo hace posible que se dé preferencia al libro de la naturaleza, integrando en él, como parte de *una sola* obra completa, el libro de la revelación; este oscuro autor no ha hecho más que seguir escribiendo en su única obra.⁹¹

La oscuridad de los dos libros pone a la *filología* que se hace cargo de los mismos en manos del especialista. Y en idéntica dirección apunta también su carácter voluminoso. El libro de la naturaleza no puede ser dejado en manos del público en general con todas las complicaciones en que él mismo se presentan. Surgen nuevos medios auxiliares para elaborar toda esa ingente materia. El *Polyhistor Literarius Philosophicus et Practicus*, de Daniel Georg Morhof, funcionario en Rostock y Kiel, se hacía eco de una de las ideas contemporáneas sobre la versión abreviada, en el contexto de otras materias de erudición, del libro de la naturaleza, con estas palabras: «Así como necesitamos libros para alcanzar conocimientos científicos, en general también los necesitamos para la ciencia empírica y natural de ese libro único, un epitome del cual puede haber sido puesto a disposición nuestra en forma de museo de historia natural».⁹²

El paso de la mecánica a la medicina que Descartes se había representado como piedra-clave de la nueva ciencia, junto con la «moral definitiva», lo dio en 1679 J. A. Borelli, con su libro *De motu animalium*, escrito fundacional de una escuela de la medicina que iba a autodesignarse como «iatromatemática». Borelli fue uno de los grandes napolitanos de la época y había continuado en Florencia la tradición galileana, proporcionando una teoría física para explicar la trayectoria de las lunas de Júpiter y, posteriormente, de los planetas. Luego, en Mesina, hizo una descripción y dio una explicación de la erupción del Etna, dando por finalizada, el año de su muerte, 1679, en Roma, la obra que lo había ocupado

91. B. Willey, *The Eighteenth Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Londres, 1950, págs. 77 y sigs.

92. La primera edición, aún incompleta, del *Polyhistor* de Morhof apareció en 1688 y la cuarta y última, de 1747, fue publicada en Lübeck. La cita ha sido tomada de la tercera edición, de 1732, según Ph. P. Wiener, «Leibniz' Project of Public Exhibition of Scientific Inventions», en *Journal of the History of Ideas*, n° 1 (1940), págs. 232-240. Acerca de D. G. Morhof, véase A. Steiner, «A Mirror for Scholars of the Baroque», *ibid.*, n°1, págs. 320-334.

toda su vida, acerca de la gran teoría del movimiento de los organismos. Borelli quería ver corroborada su idea fundamental —de que los procesos elementales de tipo mecánico y orgánico son de la misma especie— sobre todo por su cada vez mayor transportabilidad recíproca: de la mecánica y, especialmente, de la hidrostática, a los movimientos animales y, al revés, del mayor grado de complejidad de lo orgánico a la solución de problemas de índole técnica. Este método debería penetrar hasta lo más inaccesible del organismo vivo, abriendo así una dimensión de la realidad cuyo carácter oculto sólo podía ser comparado con la mecánica celeste. Si bien de otra forma, pero con los mismos efectos, el interior de los cuerpos vivos en movimiento se había sustraído a toda teoría, como los movimientos de los astros en el fondo del espacio. En ambos casos, se trataba de algo que la tradición había dejado como estaba recurriendo a la expresión *alma*.

En el prólogo de la obra, dedicada a la reina Cristina de Suecia, que residía en Roma, Borelli escribe que la bondad suprema se ha manifestado al hombre «extendiendo ante nosotros, como en un libro, los tesoros de su sabiduría infinita».⁹³ Con todo, duda de si debe quedarse o no con un solo libro; pues acto seguido habla de un volumen, pequeño y específico, del que destacan con una claridad especial las maravillas de la creación. Se trata de aquel volumen en que se expone la formación de los seres vivos. Sólo en relación con este libro especial se plantea la pregunta obligada de si todos los hombres son capaces o no de leerlo. Según el modelo de exposición de los seres vivos dejado por Aristóteles y Plinio, la suposición de que podía tratarse de una materia que se sustraía por completo a la capacidad del laico estaba aquí más lejos que en otras disciplinas, pues a lo instructivo de la materia se unía lo entretenido e interesante de la misma. Pero la cualidad de *interesante* se esfuma pronto y se incrementa la de *fatigoso*. Y esto determina un cambio en el trato con el libro de la naturaleza.

Borelli transpone a la nueva fisiología aquella metafórica frase de que, si bien todos los hombres están llamados a leer en el libro

93. *De motu animalium* (trad. alem. de Mengerlinghausen, en la colección «Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaft», Leipzig, 1927): «Así pues, no hay duda de que también las obras de arte (*machinae*) que los hombres concibían saldrán mejor si se apoyan en las creaciones de la naturaleza y se reproducen, en lo posible, según su modelo». El uso que se hace de la metáfora del libro de la naturaleza pierde pie y no representa más que un gesto justificativo y deslindante.

divino, no a todos se les ha dado la capacidad de hacerlo. Pero sigue estando poco claro cómo él justifica su carácter enigmático. Más bien parece que la metáfora no encuentra aquí más que un uso ornamental, con el fin de dar a la materia que trata el aura de una disciplina de lo arcano, tomando en préstamo elementos de la retórica de los dos libros: «Si bien todos los hombres están llamados a leer y contemplar este libro divino, no a todos se les ha concedido la gracia de penetrar en ese santuario. Pues no todos pueden leer y entender las verdades ocultas escritas en los vivos registros de este libro...». No se examina si la falta de conocimiento público radica en una voluntad divina de reserva o se funda en la dificultad de obtención de sus presupuestos. Si la gran frase de que Dios crea el mundo al tiempo que hace geometría ha de tener ahora un valor comprensible, también para los organismos la geometría se convertirá en la «única y adecuada ciencia, para poder así leer y entender la escritura divina en el mundo animal». Y entonces sigue teniendo validez para este libro la exigencia que ya Platón había escrito sobre la puerta de su Academia y Copérnico al inicio de sus *Revoluciones*: no debe entrar quien no sepa geometría. En Galileo, la frase de que el libro de la naturaleza está escrito con símbolos geométricos y que no todos pueden leerlo no implica el esoterismo de un santuario y una admisión en el mismo por pura gracia. Más bien hace recordar la *anámnesis* platónica o al esclavo de Menón, desligado por Sócrates de sus meras dotes naturales. Que esta figura conceptual no basta para hacer ya de una persona un platónico quedará demostrado en su forma de retornar en el joven *autopensador* de la Ilustración.

La posibilidad de apropiarse los conocimientos matemáticos fundamentales ya desde una edad temprana por uno mismo y sin recibir enseñanzas de fuera se convertirá, en la época de la Ilustración, sin que haya un trasfondo platónico, en uno de los tópicos autobiográficos usuales. El *autopensador* encuentra en ello su primera autoconfirmación. De modo que aquí se dirige la metáfora del libro de la naturaleza, en una nueva variante, precisamente contra la excesiva erudición y pedantería, dado que el texto del libro no estaría escrito en una lengua extranjera que uno no puede aprender más que desde fuera, de una forma empírica, sino en un sistema de signos que, en principio, más que aprendido, puede ser encontrado por cualquiera y en cualquier lugar. De ahí que Dios ya no hable en un lenguaje que nos es extraño, como hiciera en los documentos revelados, es decir, en un lenguaje reservado siempre a los escribas y que dependía de su in-

terpretación, sino por un medio accesible, por naturaleza, a todo hombre.

Dos hallazgos de Spinoza han cambiado radicalmente la base de la metafórica del libro: por un lado, vuelve a disolver algo conseguido con tanto esfuerzo, y conservado con un esfuerzo aún mayor, como la unidad de la Biblia; por otro, constata la necesidad de hacer legibles los textos de la misma, que ni están cifrados ni son tan sutiles que pidan un alto grado de abstracción. Ambos descubrimientos están correlacionados, pues la pluralidad de la Biblia significa su historicidad, atribuyendo sus distintas partes a distintas épocas, que han de ser fijadas cronológicamente, con distancias considerablemente diferentes no únicamente entre los acontecimientos cuya historia relatan y sus hagiógrafos, sino también entre los autores y el lector. El autor —aunque sea realmente el profeta sujeto al influjo de la divinidad, cuya posibilidad Spinoza, por lo menos, no niega— sólo podrá decir lo que tiene que decir si somete sus representaciones, condicionadas por la época, a ese singular imperativo de la claridad y las dice en su propia lengua. No hay una lengua para todas las épocas, si bien Spinoza sigue haciendo una reivindicación relativamente alta de la consistencia de la lengua hebrea. Pero no es Dios quien habla esa lengua, sino el profeta. Ni siquiera serviría de nada que nos figuremos, en el mejor de los casos, que Dios manda al hombre desde el cielo una misiva confeccionada por él mismo, ya que ni él podría invalidar un presupuesto fundamental: que sea entendido por los destinatarios de aquella época no quiere decir, en absoluto, que pueda hacerse entender con aquel mismo lenguaje por los destinatarios indirectos de cualquier otra época.

La metafórica spinoziana tiene que ser considerada en conexión con el hecho de que la palabra hebrea *sepher* [libro] significa también *misiva* o *documento*; a ello se remite Spinoza en la cuestión sobre la autenticidad del «Escrito de la Alianza», expresamente nombrado en el segundo libro de la Biblia.⁹⁴ La carta o misiva como documento de la revelación significaría algo así como el mayor valor-límite de la inmediatez y confianza que pueda imaginarse; pero implicaría también, al mismo tiempo —y eso es lo importante en la argumentación—, llevar *ad absurdum* la

94. *Tractatus theologico-politicus*, VIII, en Spinoza, *Opera*, I, ed. de G. Gawlick y F. Niewöhner, pág. 290 (trad. cast.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986). Discrepa A. Schrenk, en su artículo «*Graphō, graphē*», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 749, donde se dice que en los LXX *sepher* nunca es *graphē* sino *biblon*, *biblos*.

idea misma de revelación. La posesión de una carta así remitida desde el cielo sería absolutamente y totalmente inútil, ya que estaría merced de cada uno de sus traductores y hermeneutas y no sería éste el medio idóneo para dar luz a ninguno de sus destinatarios. De pasada, la idea del valor-límite del documento de la revelación como *carta* del cielo suministra, además, un argumento en contra de las epístolas de los apóstoles que aparecen en la Biblia con esta concreta forma literaria: ¿iban a estar insertadas en una carta otras cartas o podrían tener idéntica autoridad canónica que los estilizados discursos de los profetas hechos por encargo divino? Pero si esto no es cierto habría en la Biblia algo así como una retórica de segundo grado, de la que sería un típico representante, para Spinoza, la Epístola de los romanos, de san Pablo. Esta sospecha se refleja también en el modo de hablar de primer grado, de manera que el hacer hablar al propio Dios no sería sino un medio retórico para representar de la forma más viva lo profético. Éste es un segmento de la hermenéutica inmanente de Spinoza, en virtud de la cual, y para defender la tesis de la supresión de la unidad del Libro, vuelve metódicamente contra ella las consecuencias de esa unidad.

Podemos desprender por completo este pensamiento fundamental de Spinoza de su carácter ocasional, referido a la crítica bíblica y a la política religiosa, y enunciarlo con todas sus desnudas consecuencias. Y entonces veremos que no sólo afirma la falta de unidad que se da, de hecho, en uno de los dos libros, sino la imposibilidad de que se dé algo así. Ninguna revelación podría comunicar al hombre lo completamente desconocido para él y ninguna puede tener lugar en otro sitio que no sea la cabeza de los miembros de una misma época y comunidad lingüística. Lo dicho con lenguas angélicas no significaría absolutamente nada para los humanos. Un dios que se quiera revelar tendría que ocultar, al hacerlo, lo que es. Por consiguiente, no tendría nada que comunicar y aquel Libro permanecería en blanco. No sólo ocurre que las Sagradas Escrituras que, de hecho, hay no aportan nada a la legibilidad del libro de la naturaleza, sino que son más bien ellas mismas las que pueden ser hechas legibles únicamente a partir de la posesión del libro de la naturaleza, fundándose en las representaciones naturales que resulten familiares. Lo que en un plano de especulación metafísica es el pensamiento del *deus sive natura* queda reflejado en el *Tratado teológico-político* como la disolución de los dos libros en uno solo. Lo que queda es una constatación histórica: la relación existente entre la Ley y

la obediencia en un reino teocrático desaparecido hace ya muchísimo tiempo.

El Dios de un libro sagrado se muestra como un poder perplejo. Si quería hablar o escribir, ¿en qué lengua hacerlo? Si lo hace en la suya propia, entonces no habría, para nosotros, posibilidad alguna de entenderla jamás. Si lo hace en la nuestra, ¿qué nos podría revelar que no fuera ya lo nuestro, que no estuviera ya escrito en el libro de la naturaleza o que no fuera sino una pequeña pieza del mismo género y de la misma clase? Quien ve a Dios debe morir; incluso a Moisés sólo le fue permitido verlo de espaldas; he aquí también una respuesta a la cuestión del libro sagrado. Si nosotros lo tuviéramos en nuestras manos lo tendríamos que dejar caer como una piedra ardiente. Por decirlo con otras palabras: eso sería lo más alejado de un libro, sería, a lo sumo, todo un compendio de ilegibilidad. Pero luego hay que volver a reflexionar sobre cómo la legibilidad de un libro había producido, por inducción, la legibilidad del otro, teniendo en cuenta, asimismo, que la ilegibilidad de uno de ellos podía contagiarse al otro.

De hecho, Spinoza no llegó tan lejos. Sigue manteniendo, caso por caso, el posible o manifiesto carácter profético de los textos bíblicos. Y esto se convierte en el modelo para su concepto de lo que es el Estado absoluto, cuya exigencia de obediencia por parte de los ciudadanos corresponde exactamente a aquella voluntad única que él sigue asignando a la Biblia como su característica homogénea: la voluntad de hacer valer el derecho de Dios a la obediencia. Claro que los mandatos bíblicos aparecen como derechos y estatutos sólo mientras su necesidad no pueda fundarse de otra forma; lo que aparece como un mandato no debe ser visto como una *verdad* eterna, pues, si es así, obediencia se transforma luego en amor, que emana del conocimiento como la luz surge del sol.⁹⁵ Esto sólo está, es cierto, en una nota a pie de página que vincula, subliminalmente, el *Tratado con la Ética*, contradiciendo una vez más a aquella tendencia a pensar que ese auténtico conocimiento —del que debe surgir el amor divino de un modo tan natural como la luz surge del sol— puede tener su fuente en el mismo instrumento que, de hecho e históricamente, había manifestado aquella exigencia de obediencia. Pero no es precisamente así. El precio que hay que pagar para que no pueda darse ningún conflicto más entre la razón y la Biblia sería, justamente, la constatación de que la razón tampoco tendría ya ninguna ganancia que sacar de ella.

95. *Tractatus theologico-politicus*, XVI, *Adnotatio* XXXIV.

Con todo, la metáfora del libro o de la epístola no queda definitivamente desterrada. Vuelve a surgir en un sitio nuevo e inesperado, preparado de antemano por san Pablo en la Epístola a los romanos con el propósito de que los gentiles aparecieran como no menos necesitados de salvación y de una sentencia absolutoria que los judíos. Aunque no esté escrita en un libro, a aquéllos se les ha inscrito la Ley en sus corazones, para que tampoco puedan escapar al Juicio. Esto quedaba *escrito* una vez más en el texto bíblico y Spinoza acepta esta metáfora, con ánimo de extender su radio de acción. El hecho de que Dios —como un complemento de las huellas dejadas por él para ser conocido en la naturaleza— haya escrito también para los gentiles algo equivalente a la Ley del Sinaí escrita con sus propias manos se convierte ahora en presupuesto para una oferta de justificación destinada a toda la humanidad, sacándola de su provinciana vinculación a la experiencia farisea de la imposibilidad de cumplir la Ley codificada. No obstante, san Pablo tampoco tenía ningún motivo para debilitar la especificidad de la Ley dada a los judíos ampliando la metáfora de esa ley inscrita en los corazones hasta construir con ella —a partir de su tesis de la capacidad de culpa de los paganos, como condición para su propia misión de liberación— toda una *literatura moral*.

Pero esto es justamente lo que recupera Spinoza. Éste ha dejado libre y desembarazado el terreno para una obra así, roturado para el cambio. Lo escrito, vuelto a su plural originario, adquiere una nueva unidad, no condicionada históricamente e inmune a la historia: no la de una supuesta misiva bajada del cielo, sino la propia del perdido documento original (*syngráphum*) de la Alianza, en la que Dios había fundamentado, con los judíos, la ordenación jurídica de un reino terreno. Esto es lo que suministra la metáfora: el *auténtico* documento primitivo es lo inscrito por Dios en el entendimiento humano y que él mismo había despachado poniéndole incluso su propio sello, esto es, con la idea de sí mismo, con el retrato, por así decirlo, de su divinidad.⁹⁶ A quien esté en posesión de este documento original —que ya Moisés y Jeremías habían prometido para un tiempo futuro— no le conviene seguir luchan-

96. *Tractatus theologico-politicus*, XII (op. cit., pág. 392): ...*verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suae divinitatis consignavit*. (La traducción alemana de esta versión no acierta con el sentido técnico de *consignavit* al traducirlo por *bezeichnet hat* «ha marcado»; el término va referido aquí a la confección de un documento conforme a Derecho, mediante la inserción del sello que lo acredita.)

do por una ley escrita en tablas, que era algo adecuado para el tratamiento de la humanidad en un estadio todavía incipiente.

No debe pasarse por alto que la metáfora sobre el documento original inscrito y sellado en el entendimiento humano nos hace evitar, al mismo tiempo, ese otro pensamiento: el hombre es semejante a Dios. Dios ha rubricado su documento original inserto en el espíritu humano con la idea de sí mismo, de manera que es como si el sello portara la imagen de su divinidad; pero precisamente ese *tanquam imagine* ahuyenta todo pensamiento de la semejanza divina del hombre e incluso de la posesión, por parte del mismo, de una imagen de Dios. Esto es muy importante, pues desbroza el camino que llevará al hallazgo de que la metafórica de la escritura y de las relaciones jurídicas establecidas por ella al menos no favorece, si es que no la excluye, la referente a la *imagen*.

Se podrá argumentar en contra citando lo que se dice en el Génesis (1,26), en donde se querría percibir la esencia de una antropología bíblico-cristiana. Si en ello debiera haber, al menos, un ápice de verdad no deja de extrañar el completo aislamiento de esta fórmula de la *escritura sacerdotal*. Aquí se supondría en el Dios bíblico algo que después es mantenido siempre alejado con un angustioso espanto: no puede ni debe haber ninguna imagen suya, pues no tiene ningún rasgo representable y cualquier imagen suya llevaría al extravío. Aquella frase ha sido, y con razón, aislada como un cuerpo extraño de corte mítico en medio de la teología del Antiguo Testamento.

La metáfora spinoziana tiene el efecto de desviar la mirada de aquella fórmula, sospechosa, de la autodecisión divina de crear al hombre, insistiendo, en lugar de ello, en una forma de escrito jurídico autenticado. La imagen de la divinidad tiene en el documento de la voluntad divina inscrito en el espíritu humano la función de ser *signo* del Altísimo. El hombre no *es* su imagen, sino que *tiene* su imagen, y esto sólo como una metáfora del concepto. Éste es, antes que nada, el que le hace entender de qué se está hablando cuando los profetas o los apóstoles hablan de ese Dios y exigen la obediencia a sus mandatos.

Sólo la autoría divina de ese documento originario *interior* nos aclara en qué sentido lo debemos tomar a Él también como autor de los escritos bíblicos: para que en ellos pueda ser reconocida de nuevo su verdad, no porque Él haya querido hacer llegar a los hombres un número determinado de libros. Si su intención hubiera sido esto último, la pérdida de aquel documento primitivo de la Alianza y de otros escritos sagrados habría significado un *mentís*,

y de una forma realmente penosa, tanto para Él como para su poder. Es la verdad que viene de otro sitio la que revela a Dios y no Dios el que tendría que comunicar primero la verdad.

El documento interior de Spinoza es, ciertamente, algo natural, pero no algo así como una versión abreviada del libro de la naturaleza. Es un compendio de todos los presupuestos que tienen que darse para que pueda ser entendido lo concerniente a la profecía, a la legislación divina, al mandato del amor y a la religión positiva en general. En este aspecto podría decirse que Spinoza compartía más la perspectiva de la Contrarreforma que la de los reformadores. Pues la Reforma había desequilibrado la relación funcional de los dos libros en el tema de la historia de la salvación, descalificando al libro de la naturaleza como totalmente inadecuado para reconocer en él la revelación de algo de verdad y menos creer en ella. La Contrarreforma puso el acento en otro lado: de acuerdo con la definición tridentina, la naturaleza es el presupuesto, no sustancialmente tocado por el pecado, de la gracia. Pero entonces el libro de la naturaleza sería también el acceso hacia el de la Revelación, un acceso no necesitado de rectificación.

IX

CODIFICACIÓN Y DESCIFRAMIENTO DEL MUNDO HUMANO

Al Barroco, en cuanto compendio del *páthos* dimanante de la Contrarreforma, le pertenece una retórica hipertrofiada: el mundo es una referencia infalible a lo infinito y a Dios. No obstante, ya no nos lleva a la visión de la naturaleza propia de un sosegado espectador, que no deja de asombrarse con la contemplación del universo y que sólo precisa de una pizca de argumentación para dejar todo eso detrás de sí y seguir a su autor; la situación que ocupaba el contemplador del mundo se ha puesto, más bien, en movimiento, como la tierra en el sistema solar de Copérnico y Galileo. Con ello, la experiencia se convierte en un proceso de captación de amplios espacios siderales, que tiene que ser recorrido de principio a fin, sin admitir acortamientos. Se puede decir: a la hora de designar qué es el mundo, el modelo adecuado tendría que ver con el tópico del viaje, para poder entender *la vida*, en sí misma y como totalidad. Sólo externamente equivale la *peregrinatio* medieval al viaje *alrededor del mundo*.

El documento más potente de esta serie de conexiones lo constituye *El criticón*, la obra del jesuita español Baltasar Gracián, aparecida entre 1651 y 1657.⁹⁷ Karl Vossler ha llamado a esta novela satírico-metafísica de viajes el «más grande poema en prosa de la época», cuyo tema es la «autoafirmación dentro del mundo, y, en concreto, del mundo de la civilización europea».⁹⁸ Así como está claro que las alegorías forman parte del repertorio del Barroco, tanto las extensamente desarrolladas como las episódicas, es innegable que su realismo didáctico adelanta ciertas características de futuras novelas de viaje, exóticas y utópicas, que surgirán a finales de siglo o en el siguiente. Ésa es la razón de que Vossler describa la obra de Gracián como «el primer poema de la Ilustración con ras-

97. *El criticón*, Madrid, Cátedra, 1984.

98. K. Vossler, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*, Munich, págs. 331-338.

gos antipoéticos, un gran *poème en prose*» y denomine lo que Voltaire encontrara de «arlequinesco» en el estilo de Gracián —la gesticulación lingüística del *conceptismo*— nada menos que con el término «expresionismo».

¿Una novela? En conjunto lo es, por la unidad de la trama biográfica y universal que presenta el rescate de Critilo, náufrago ante la isla de Santa Helena, por parte de Andrenio, alumno de la naturaleza y que, en agradecimiento, recibe de aquél una iniciación en la doble verdad del mundo, para, al final, experimentar la convergencia de los secretos de ambos: el náufrago rescatado es su padre y la amada de antaño, Felisinda, buscada e idealizada por éste, su propia madre, muerta y transfigurada. La peregrinación de padre e hijo representa una alegoría de la inutilidad, ya que Felisinda se ha hecho inalcanzable; también una alegoría de la búsqueda de sentido, al mostrarse la finalidad de su viaje como algo insospechadamente más alto y, sin embargo, inaccesible por otros medios que no sean los de la actitud realista frente al mundo. Lo que no sea ya conocimiento humano, autoafirmación o moralidad no representaría, sin el «rodeo» de la experiencia del mundo alimentada por la realidad, más que una especulación falta de solidez, del tipo, por ejemplo, de la casi contemporánea apuesta de Pascal.

Ahí reside el significado peculiar de la metafórica de desciframiento contenida en la obra: el texto del mundo quiere ser leído intensamente y hasta el fin, en un juego conjunto de escepticismo e ingenuidad entre padre e hijo. No es posible saltarse los deberes que pone el mundo echando mano de una serie de pías decisiones.

El náufrago Critilo es arrojado a la playa y Andrenio sale de su cueva isleña: dos estampas ejemplares e inagotables de situaciones iniciales de la experiencia de uno mismo y del mundo, familiares desde mucho tiempo atrás, como letras vencidas justamente en la coyuntura en que aquí coinciden. Para Andrenio, el largo camino hacia la metafísica de la irreal e inalcanzable Felisinda lleva a través de innumerables situaciones de desilusión y *desengaño*. Esa experiencia pedagógica culmina con la desaparición de la amable figura que había personificado la consumación de la existencia terrena y con la visión de la rueda del tiempo, que todo lo vuelca y relativiza, que se les ofrece a ambos desde una de las colinas de Roma. El entrelazamiento de la inutilidad y la eternidad es la última respuesta de la obra a sus primeras preguntas.

Ese tono amargo de la sátira iba a agradar a Schopenhauer. Dando rienda suelta a su bilis a causa de su postergación frente a los grandes de la filosofía de su época y del rechazo de uno de sus

escritos presentados a concurso por parte de la Academia de las Ciencias danesa, cita un pasaje de su «autor español favorito», y, en concreto, de *El crítico* de Gracián, ese «libro excelente, en Alemania prácticamente desconocido». ⁹⁹ Recomienda que no se lea esta «rapsodia española» —como la llama al final del prólogo de su libro— como si hubiera sido escrita en 1640, sino más bien en 1840, en una época en que todo un Schopenhauer pudo ser comprendido por una simple Academia porque había faltado el respeto a Fichte y a Hegel: «Pero ¿qué otra época hubiera podido experimentar la puesta en circulación de lo absolutamente malo de una forma tan planificada y violenta como han hecho estos últimos veinte años en Alemania? ¿Qué otra época podría escenificar una apoteosis parecida del sinsentido y del disparate?». Y a esto sigue, en su propia traducción, lo que Schopenhauer expresamente ofrece «como una serena conclusión» del prólogo; a la versión que hace del libro de Gracián él la califica de «fiel». ¹⁰⁰

Aquí no tratamos más que de un Schopenhauer que se hace eco del carácter singular de *El crítico*, de un Schopenhauer que está en contra del desprecio que usualmente se tiene por lo alegórico, hasta el punto de que él mismo podría ser considerado un pensador de talante alegórico. Ésta es una de las razones para poner la vista en el *Descifrador* de la obra de Gracián, que como un trujamán lleva a los dos viajeros ante la barraca de un charlatán de feria, para que vean cómo éste juega con los papanatas. El *Descifrador* es un hijo de la verdad y se revela como tal descubriendo el mecanismo del error. Todos quieren haber visto y entendido lo que el charlatán les hace creer, ver y entender, porque quieren conservar la alta opinión que les merece su propia capacidad de comprensión. Se trata de una exacerbación de la alegoría platónica de la caverna: la multitud, mantenida unida y encadenada, sin paredes, muros o cadenas, cautiva sólo de la palabra —«aherrojada de las orejas»— ve lo que debe ver: a aquel pájaro parlante, al águila del propio Zeus, que deja caer sentencias profundas y agudas. Hasta que una sola persona franca, anticipando el cuento de la

99. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, prólogo de la 1ª ed., de 1840, en *Sämtliche Werke*, ed. de W. v. Löhneysen, vol. III, págs. 505 y sig. (trad. cast.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ed. de P. López, Madrid, Siglo XXI, 1993).

100. Se puede acceder a las notas al margen sobre el pasaje traducido en la edición de Amberes, en dos volúmenes, de Gracián, procedentes de la biblioteca de Schopenhauer, en *Der handschriftliche Nachlass*, ed. de A. Hübscher, vol. V, págs. 492 y sig.

nueva indumentaria del emperador, jura, por todos los santos, que él no ve águila alguna. Y tiene que enfrentarse con la *espiral de silencio* de la demoscopia: «¿Queréis que todos se rían de vos? No habéis de decir sino que es águila, aunque sintáis todo lo contrario, que así hacemos nosotros». Y pronto se presenta allí también un huero erudito, algún bachiller de algo, que se pone a hacer de hermeneuta de las sentencias del pájaro de Zeus.

Los dos participantes en ese viaje de formación se dejan consolar con las palabras del *Descifrador* de que el tiempo sacará a la luz la verdad, como siempre hace, con tal que se tenga paciencia suficiente. Y hasta consiguen una experiencia directa de ese consuelo: apenas el charlatán ha vuelto la espalda a su público, cuando uno de entre el gentío ya empieza a confesar que el águila, en realidad, no ha sido más que un asno rebuznante. A Schopenhauer le hubiera gustado prometer a su lector que la seducción del espíritu de la época no era algo sin salida; pero sólo veinte años después pudo él escribir, para la segunda edición de su libro, un prólogo donde certifica ante sus enemigos, sobre todo Hegel, y esta vez con un desprecio burlón, el final que en la posteridad iba a tener la alegoría de Gracián. Y desde esta inserción en el paisaje filosófico alemán, *El críticón* se ha convertido, entre nosotros, en algo, al menos, que nunca más será objeto de un olvido total.

Descifrar el mundo significa, en la obra de Gracián, tener una actitud serena ante la verdad, lo cual sería una cualidad del *hombre de mundo*. No se trata de revelaciones o misterios trascendentes, sino sólo de ir leyendo, junto con el texto que se tiene a la vista, su fondo de sentido. Ante todo, el libro del mundo no es el libro de la naturaleza, ni siquiera el de la naturaleza humana. Por mucho que la fuente del capítulo sobre el desciframiento haya podido ser Luis de Granada, de ella no se tomaría más que el dato tradicional de que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje cifrado y que para su desciframiento tenemos como instrumento la fe. En el contingente de experiencias de esta novela de formación no entra precisamente la naturaleza, sino los impulsos y comportamientos humanos, en masa o individuales, sobre escenarios como el mercado o la corte.

El libro de la naturaleza sólo es invocado aquí como trasfondo que hace resaltar lo difícil que es leer el libro del mundo humano, con toda su clave moral. Ya no es la divinidad la que se esconde de sus criaturas en la naturaleza, sino que éstas se ocultan las unas de las otras en sus respectivas culturas. Tendría razón quien dijo «que el mejor libro del mundo era el mismo mundo». Ese libro

está escrito en «brillantes caracteres» y es fácil de leer, aunque haya en él algunos enigmas difíciles de resolver. De hecho, la gran dificultad de leer residiría bajo el mismo techo donde habitan los hombres; todo ahí está cifrado, y los corazones sellados y tan insondables que hasta el lector más competente se pierde. Los adeptos de la sabiduría del mundo tendrían que estar en posesión de una muy probada «contracifra», pues, de lo contrario, no sacarían en claro, de todo ello, ni una sílaba, ni siquiera un trazo de lo allí escrito.¹⁰¹

Había algo que había aportado a la idea moderna de ciencia la justificación de su profesionalidad en sus empresas teóricas: fundamentando su dificultad en la clave matemática que preside los sucesos, que sólo pueden ser descifrados por expertos. Pues bien, eso encuentra aplicación en el *desciframiento* del mundo que presenta Gracián en una esfera de la realidad que hasta entonces no había sido sospechosa de tener necesidades exclusivamente teóricas y que, sin embargo, parece fomentar ahora la aparición de la figura del *hombre de mundo* como un profesional autoconsagrado de la *moralidad*. La ascética concentración en un objeto, cosa que, primordialmente, formaba parte del patrimonio del especialista, se echa de ver ahora claramente en lo que se ejercitan, de por vida, los dos viajeros, cuando buscan en el mundo otra cosa que un mero goce del mundo. Ese tipo de *arte de vivir* tiene su propio rigor, su ritual de crecientes desencantos, hasta llegar a la cueva de la nada y a la rueda cósmica del tiempo.

La experiencia moderna, de corte científico, lee el texto de los fenómenos que ocurren en el mundo del hombre persiguiendo sus verdaderas fuerzas de impulsión y sus mecanismos de transformación, de forma similar a como un filólogo leerá un texto buscando cuál ha sido la intención y la idea de su autor, cosa que, atrincherada tras las técnicas y formas literarias, parece haberse hecho casi inasible. Si algunos de nuestros contemporáneos hubieran podido aconsejar a Gracián, lo habrían empujado, con toda seguridad, a dar a su desciframiento del mundo el nombre de *hermenéutica*. Pero Gracián no quería marchar a distancia de la ciencia de la naturaleza, ni mucho menos tan decididamente lejos de la ciencia de la naturaleza como parece indicado si se elige ese nombre.

101. *El criticón*, cap. III, 4: «El mundo descifrado»: «Y otra cosa, que si no lleváis bien estudiada y bien sabida la contracifra de todo, os habréis de hallar perdidos, sin acertar a leer palabra ni conocer letra, ni un rasgo ni una tilde».

Él quería mantener el desciframiento de las apariencias del mundo muy cerca de su diferenciación entre *fenómeno* y *objeto*, entre la cualidad secundaria y lo mensurable. Por ello, sus alegorías no flotan en el aire como meras portadoras de conceptos, sólo reconocibles, por así decirlo, mediante los lemas que llevan. Éstos han sido desarrollados, la mayoría de las veces, a partir de un núcleo metafórico, en torno al cual se agrupan. La expresión más genuina de este procedimiento es la «cueva de la Nada». Pues una cueva, en cuanto espacio hueco excavado en la masa más sólida de la tierra —con exclusión de todas sus otras propiedades visibles y de la vida de la que es portadora—, constituye, sin duda alguna, la más pura metáfora para designar aquella nada. *Descifrar* viene a significar tanto como penetrar la cáscara de la imagen siguiendo el hilo de sus posibles indicaciones metafóricas, avanzar en dirección al núcleo de condensación de las configuraciones, sin por ello llamar en su ayuda al realismo escolástico de los conceptos abstractos. Lo que se esconde tras las imágenes es, más bien, la realidad misma en su forma genuina, que reclama todo el realismo: la forma humana.

Sigue en pie la cuestión de *por qué* el mundo está cifrado y necesita una decodificación. Detrás ya no está el Dios que quiere impedir al hombre penetrar con la mirada en los bienes reservados a su suprema majestad, o bien empujarlo, por la dificultad de su trato con el mundo, a una mayor necesidad, para salvarse, de su gracia. El *genius malignus* tendría que transformarse en algo plural: los seres humanos desarrollan, si sumamos todas sus artimañas sociales, una visión del mundo que no es, en absoluto, incomparable con lo que había temido la sospecha de la existencia de un *Dieu trompeur*, con una diferencia importante: dado que la codificación es obra del hombre, urdida a partir de todo un mecanismo de autoengaños y simulaciones, siempre hay alguno que llega a alcanzar la maestría de la *des*-codificación, por ser él mismo una pieza de aquel mecanismo. No es preciso que haya, por encima del hombre, una revelación, un segundo libro.

Tampoco se necesita partir de una condición de pura maldad como propulsora de las codificaciones que se dan en el texto del mundo humano. Hay también otro impulso que explica el que la época del *Dios oculto* de la teología sea ahora seguida por la del *hombre oculto* de la antropología. Gracián se limita a interpretar esto en conexión con el hecho de que el primogénito de la verdad es el odio. Los seres humanos no soportan el crudo realismo de su reciprocidad. Así es como se hacen ilegibles el uno para el otro,

por ver de aliviar ese peso insoportable. Los medios utilizados para retener algo a alguien pueden transformarse fácilmente en instrumentos de asechanzas, es inevitable que sea así; en su origen, todos los disfraces encubren una desnudez que sería inexcusable. Justamente la capacidad de travestirse que tienen esos factores que posibilitan la vida —eludiendo el odio como un aborto de la verdad— en la serie de refinamientos que están al servicio del propio provecho hace que sea necesario el antídoto de una disciplina especial, tal como aparece en la alegoría del *Descifrador*. El axioma de este «arte de vivir» generaliza, en cuanto ciencia, la forma de la experiencia humana, al decir que la mayoría de las cosas no son como uno las lee. Si los elementos no aparecen en los fenómenos de la naturaleza si no son cifrados, ¿qué pasará con el hombre? La miseria del mundo no sólo reside en que la carencia de un arte de la lectura de escritos alterados y deformados deja desamparado a quien no haya frecuentado ninguna escuela donde aprender la sabiduría del mundo; eso es también la condición para el posible éxito de todos aquellos que se esconden entre las ambigüedades de los sistemas de expresión cultural, que se convierten en instrumentos de su propia utilización del mundo. Por ello, el «nuevo arte de descifrar» no sólo es, como arte moral, una contradefensa individual, sino que significa un debilitamiento del mal uso —antropológicamente inevitable— de la autorrepresentación y del autoocultamiento. En cambio, los malos lectores son los que «no están al cabo de las cifras ni las entienden, no han estudiado la materia de intenciones, que es la más dificultosa de cuantas hay», y siguen participando en el engañoso éxito de los artefactos. El ingenuo Andrenio no sólo está él mismo en peligro por las desilusiones y retrocesos de sus malas lecturas del texto de la experiencia; también, como representante de un público dispuesto a experimentar ilusiones, que se agolpa en las ferias de los charlatanes, es arrastrado por la acción (claro que él tiene la suerte de ser contenido al borde de cada abismo por Crítico y el alegórico personal auxiliar).

Cuando el joven de la caverna pregunta al *Descifrador* si de los seres que van encontrando en todo el mundo unos no son hombres y otros bestias, aquel excelente lector de textos claros le replica con risas. Su respuesta nos hace remontar hasta el trasfondo metafórico de todo el conjunto: «Advierte que los más, que parecen hombres, no lo son, sino diptongos». El ser humano es algo insustancial; todo su esfuerzo por autodefinirse acaba en la ambigüedad representada con la metáfora del diptongo: «Los peores son los caricompuestos de virtud y de vicio, que abrasan el

mundo, pues no hay mayor enemigo de la verdad que la verosimilitud...».

A la pregunta de en cuántas claves está representado el mundo, el *Descifrador* contesta que hay infinitas y que es imposible conocerlas todas. No obstante, como pasa con frecuencia, la infinitud apuntada es contradicha por la ironía de una simplificación que hace de todo aquel despliegue algo grotesco: bastaría con conocer, entre todas las claves, la que más abarque, de la que penda medio mundo; y ésa la tenemos en la abreviatura del «etcétera». Incluyendo también aquí las vagas descripciones de los objetos o la mención de alguien con el término *fulano* o *mengano* y de las acciones que *tú ya sabes*. En estos casos, uno trata de ser entendido sin expresarse con claridad, para dejar al otro toda la ambigüedad que entraña la valoración de algo insinuado, cargándola sobre sus espaldas. Según cuenta el *Descifrador*, él conoció a un hombre al que se le llamaba «el licenciado del etcétera». Lo sabio es no dejarse arrastrar por la indeterminación hasta el remolino de la ambigüedad, como Andrenio, que cae entusiásticamente en la red de las historias que se acaban de insinuar y que se esconden tras esa abreviatura del «etcétera». La clave «etcétera» es una peligrosa llave maestra a tono con la ambigüedad del mundo: «¡Qué de historias que toca, y todas raras!».

Al encuentro con el *Descifrador* se adjunta la escena del mercado, que Schopenhauer iba a utilizar para una invectiva contra lo hegeliano. La situación elevada de aquella especulación objeto de sus burlas, presentada allí como un espectáculo, ofrece toda una parada del arte de la descodificación. Pero el estilo del *conceptismo* en que Gracián ha escrito su obra tampoco puede ni debe librarse de la sospecha de ser un arte pretencioso. Gracián lo incluye en una de sus escenas de la gran burla universal: se deja llevar a la autoironía, cosa que tiene la apariencia de una tardía subespecie estética del realismo conceptual escolástico.

Si Vossler acierta al afirmar que la alegórica novela de viajes de Gracián ha sido la primera pieza de la Ilustración —y surgida, además, del espíritu español—, se podría añadir que su metafórica sobre la legibilidad del mundo tendría, indirectamente, una intención moral: de que sólo con que su texto se lea aplicando el arte del *hombre de mundo* ese mundo no pueda tranquilamente seguir siendo como es. Pero dado que en todos los sistemas de cifrado y descifrado ambas caras se columpian la una a la otra, el refinamiento de la descodificación impulsa, a su vez, el de la enigmatización. Probablemente Gracián no habría creído nunca que la teoría

del arte de vivir pudiera tomar tal delantera que dejara atrás al arte de la corte y de las ferias. El hombre de la Compañía de Jesús no habría creído a ninguna Ilustración capaz de una irrupción definitiva de la razón.

Ernst Robert Curtius, para ilustrar el avance que supone el uso de la metáfora por parte de Gracián, lo compara con el uso convencional que de ella hace Calderón: el cosmos es el libro y las esferas, sus páginas. La particularidad del tratamiento gracianiano de la metáfora Curtius la ve expresada en cómo desvaloriza la naturaleza en relación con el mundo humano: el libro de la naturaleza no contiene más que «hojas», mientras que la experiencia del mundo humano aporta «frutos», sirviendo de trasfondo un árbol artísticamente estilizado que no cumple con su finalidad si únicamente tiene hojas, pero no frutos. «Gracián nos ha ofrecido más que un *tópos* gastado.»¹⁰² El sobrepujar metafórico, en cuanto impulso meramente formal procedente del ansia de renovación, pertenece, naturalmente, a la historia de los medios estéticos; instructivo empieza a ser cuando se supone que ese pujar no representa una añadidura cualquiera, sino que aparece en el campo visual justamente a causa de la perplejidad sobre qué quedaría por hacer que no haya sido hecho hasta ahora. Pero en Gracián, ¿señala esto en la dirección de la Ilustración? Todo depende de cómo se relacione el fenómeno del *moralismo* con la historia de la Ilustración.

Al pensar en Gracián como en un *ilustrado temprano* se impone la prudencia. El hecho de desconfiar, hasta tocar los límites del cinismo, de la calidad del mundo —presentándose el mundo humano casi impenetrable ante el mundo natural— no significa *eo ipso* una contrafuerza, sino que sigue siendo, potencialmente, un instrumento de resignación de lo finito en favor de lo infinito.

La historia de los efectos de Gracián tiene su centro de gravedad más allá de la Ilustración. Sobre todo en lo referente al mayor éxito editorial de Schopenhauer, en su traducción de una colección de sentencias de Gracián publicada en 1653 con el nombre de *Oráculo manual*. En su busca, inútil, de un editor, Schopenhauer hacía propaganda del *Oráculo manual* describiéndolo con estas palabras: «Es absolutamente único en su género y nunca ha sido escrito otro sobre el mismo tema: pues solamente un individuo perteneciente a la más fina de las naciones, la española, podía intentar algo así».¹⁰³

102. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, págs. 333 y 348.

103. «Litterarische Notiz für den Verleger», en *Der handschriftlicher Nachlass*, vol. IV/2, pág. XV.

Ante el éxito de la palabra-clave «arte de la prudencia», que resalta en esa colección de sentencias, no debe pasarse por alto que sólo la última sentencia, es decir, la 300, da libre curso al efecto final del Barroco: «En una palabra, santo, que es decirlo todo de una vez».¹⁰⁴ Si adelantamos su final, leeremos la obra del *arte de la vida* de otro modo, esto es, como una ayuda para arreglárselas con la perentoriedad de todas las cosas. Y entonces vuelve a emerger la metáfora de la codificación como uno de los *trucos bélicos* contra la maldad: dado que cada individuo es sospechoso de disimular ante otro individuo, hasta el disimulo tiene que potenciar su propia astucia, llegando, inesperadamente, a servirse de la verdad misma —con la ventaja de no ser precisamente sospechoso de poseer la verdad—, a fin de arriesgarse a aquella prudencia que «descifra» también esta intención, «tanto más engañosa cuanto más sincera».¹⁰⁵

En estas instrucciones sobre el maquiavelismo del arte de vivir miramos a la escena, por así decirlo, desde la parte posterior, escena que en *El criticón* era visible desde la perspectiva de su espectador, el viajero de la cultura. Si allí se ejercitaba el arte de penetrar a través del horizonte del decorado, aquí se ejercita el otro, de hacerlo impenetrable en virtud de una máxima que es la primera de todas en generar un sistema de codificación: «Su voluntad sólo en lenguaje cifrado».¹⁰⁶ Pues las pasiones son el portillo del alma y, por tanto, el saber más práctico consiste en el arte del disimulo; no debiendo hacer accesible ni siquiera el gusto que se siente, pues, de lo contrario, se incita a la lisonja o a la provocación.

Descartes creyó poder alejar del mundo la amenaza del *genius malignus* con la creencia de estar en posesión de una prueba de la veracidad (*veracitas*) del ser perfectísimo. Para Gracián, dada la codificación del mundo humano, la situación es más difícil. «Contra la astucia el mejor antemural es la atención.» Ella adquiere, «en intrigas finas, una fina nariz». Pues «sin la clave del escrito cifrado» de las intenciones de otros uno se pone, demasiado pronto

104. Balthazar Gracian's *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit... treu und sorgfältig übersetzt*, ed. de A. Hübscher, en *Der handschriftlicher Nachlass*, vol. IV/2, pág. 259.

105. *Handorakel*, § 13. [El original español dice: «descifra la intención, más so-lapada cuanto más sencilla»] (trad. de Schopenhauer en *Nachlass*, vol. IV/2, pág. 139). Más dura aún la primera traducción, de la época berlinesa de Schopenhauer, en *Nachlass*, vol. IV /2, págs. 271 y sig.

106. *Ibid.*, § 98 (*Nachlass*, vol. IV/2, pág. 174). [El texto original de Gracián dice: «Cifrar la voluntad».]

y sin advertirlo, al servicio de esas intenciones ajenas.¹⁰⁷ La veracidad no puede ser el antídoto contra los engaños del mundo. El trato con la verdad exige la más grande precaución. Uno puede creer, ciertamente, con el propio corazón, pues «es un oráculo casero»; pero, al mismo tiempo, «un pecho sin secreto es carta abierta», y la verdad «un sangrarse del corazón».¹⁰⁸ Si en Gracián se dice repetidamente que la prudencia en el vivir es, en el fondo, una imitación de Dios —incluso en su capacidad de estar solo—, esto vale también para las reservas que hay que tener en la verdad, las precauciones en la veracidad, difundiendo incertidumbre en torno suyo. Apenas ha de extrañar que aquí se recurra a la imitación de Dios: «Amaga misterio en todo y con su misma arcanidad provoca la veneración... Imitase, pues, el proceder divino, manteniendo a la gente en suposiciones y desasosiego».¹⁰⁹

Entre las trescientas reglas del *Oráculo manual* sólo dos hacen referencia a la relación entre el arte de vivir y la religión, es decir, en el fondo, a la relación entre los dos libros. Destaca por el lugar que ocupa la última de las reglas, que trae la sorprendente equiparación del arte de la vida y la santidad y hace que todo lo anterior se esfume al pretender que esta máxima es como «decirlo todo de una vez». La otra máxima que trata del tema sobresale por su laconismo, al rehusar, en contraste con las otras restantes, toda clase de explicación. Se anota expresamente que aquélla no precisa de comentario.

Lo que la distingue y la hace única entre todas las otras reside en que es designada como una «regla de gran maestro»: «Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos».¹¹⁰ Eso parece una exposición de la *doble verdad* y, con ello, un consentimiento del carácter inconciliable de los dos libros. Pero con la última de las máximas es

107. *Ibid.*, § 193, (*Nachlass*, vol. IV/2 pág. 216). [El texto original dice: «No hay reparo para la astucia como la advertencia. Al entendido, un buen entendedor... y sin la contracifra de intenciones se halla a cada paso empeñado uno en sacar del fuego el provecho ajeno con daño de su mano.»] Para una descodificación también de carácter fisonómico, véase el § 273.

«Contratreta» frente a «la ganzúa de los ánimos»: «dejar por dentro la llave...». (§ 279).

108. *Ibid.*, §§ 178, 179, 181 (*Nachlass*, vol. IV/2, 210 y sig.).

109. *Ibid.*, § 3 [el original dice el final de esta sentencia: «Imitase, pues, el proceder divino para hacer estar a la mira y al desvelo.»]

En la primera versión de la traducción se dice: «Manteniendo al hombre en la incertidumbre y esperanza» (*Nachlass*, vol. IV/2, pág. 269).

110. *Ibid.*, § 251 (*Nachlass*, vol. II/2, pág. 240).

interpretado de tal manera y queda tan despuntada la agudeza de su disociación que puede tranquilamente suponerse una última y definitiva convergencia de los dos libros. De forma similar, a los dos participantes del viaje formativo de *El crítico* se les abrirá, al agotarse la verdad finita que se puede aprender, la visión de la lejanía trascendente de Felisinda, que es, simultáneamente, retención y promesa.

La «regla de gran maestro» tiene, a primera vista, el aspecto de alguna de las piezas de ese ateísmo hipotético con el que la incipiente Edad Moderna asegura y certifica, casi experimentalmente, su autonomía en el mundo, como por ejemplo, en las fórmulas del derecho natural, cuyo valor debe seguir en pie incluso aunque no haya Dios. Pero la «regla de gran maestro» de Gracián ha de ser leída como una fórmula postridentina: la naturaleza, incapaz, en cuanto creación, de ninguna corrupción sustancial, es presupuesto de la gracia no sólo según una consideración vertical de la *gratia* como superpuesta a la *natura*, sino también según una muy típica interpretación horizontal, asegurando, con la realización en el tiempo de todas las posibilidades de la naturaleza, la infalibilidad de su encuentro con el ya escatológico acto de la gracia.

CRÓNICA Y FÓRMULA DEL MUNDO

Leibniz, el inventor del «mejor de los mundos posibles» y de una idea de *Teodicea* pendiente de esa fórmula a lo largo de medio siglo, es —mal que le pese a sus orígenes y a su confesión— por su sentimiento vital, su sentido del mundo y su disposición anímica fundamental, una cabeza postridentina. Lo que a mí me gustaría llamar, según su propia fórmula, la «máxima general» de su enfoque hacia la totalidad —la suposición de que *inutilidad* no es la última palabra posible— no va referida únicamente al universo físico, sino también al producto de la historia humana. En esto está, a pesar de la abismal diferencia de situación personal, nacional e institucional, cerca de Gracián, a unas cuantas manzanas de donde él habita: todo ese gasto en mundos, y sobre todo en mundos humanos, no puede ser en vano. Tampoco, y en un sentido estricto, el de tantas corrientes y escuelas filosóficas: en ellas habría más razón de lo que se piensa. Uno sólo tiene que añadir a la elemental autocomprensividad de la perspectiva espacial la menos accesible de la óptica temporal. También por ello, Leibniz se aparta de la decisión previa de la Edad Moderna de que en la filosofía hay que empezar *ab ovo*. Es discutible que pueda ser colocado, como hace Friedrich Meinecke, en los inicios del *historicismo*, entendido en un sentido muy global; pero lo cierto es que él ha sido quien ha librado la más absoluta y exitosa resistencia contra los pensadores de un comienzo absoluto y de la renuncia a todo lo anterior, como Descartes y Francis Bacon, encerrando todo ello en la metáfora de que no hay otro remedio que «juntar los trabajos de todas las épocas y de todos los pueblos en una cámara del tesoro abierta a todos».¹¹¹ Con todo

111. D. Mahnke, en su «Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik», Halle, 1925 (aparecido primeramente, no por casualidad, en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII, 1925, págs. 305-602, de Husserl), llama a Leibniz un «armonioso sintetizador» —en antago-

esto, Lichtenberg pudo caracterizar a Leibniz como un hombre que «tenía pocas cosas firmes».¹¹² Tanto más sorprendente resulta la proliferación de espíritu de escuela en los seguidores de Leibniz.

Nada es más importante para el entendimiento, que sigue estando desolado, de Leibniz que la concepción de esa confianza en el mundo —imitada por sus epígonos sólo de forma caricaturesca—, completamente singular en el trasfondo de desconfianza del mundo que domina en los tiempos modernos. Ahora bien, se podría suponer, dando un paso más, que todo eso tendría que aportar rendimientos positivos en el tema de la legibilidad del mundo y que esa aportación podría ser documentada luego también en un plano metafórico. Esa esperanza se consolida gracias a un factor que podría ser descrito como una imposibilitación de la indiferencia de lo infinito: en la polémica que más tarde mantuvo con Samuel Clarke, Leibniz abandonó el carácter real del espacio y del tiempo, a fin de no tener que aceptar una transgresión del «principio de razón suficiente». Pues en el espacio y en el tiempo infinitos todos los «lugares» son, para la situación de un mundo finito, equivalentes. La infinitud sólo tiene sentido cuando proporciona las condiciones previas para el marco de un crecimiento sensorial, como desarrollo, aproximación o progreso. El principio de razón

nismo no tanto con el *páthos* cartesiano del comienzo absoluto como con la «Crítica kantiana y la Dialéctica hegeliana» (véanse págs. 305-309)—, y documenta repetidas veces este carácter «conciliatorio» como su método de investigación (véanse págs. 315 y sig.). Añadamos a esto, sobre todo, la carta a Pierre Coste, de fecha 4 de julio de 1706, pues el propio Leibniz habla aquí de su «máxima general»: «J'ay cette Maxime generale de mepriser bien peu de choses et de profiter de ce qu'il y a de bon par tout». (*Philosophische Schriften*, ed. de C. J. Gerhardt, vol. III, pág. 384). En la versión madura de los *Nouveaux Essais* (vol. IV, pág. 20; en *Schriften*, vol. V, pág. 500 [trad. cast.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992]), la «máxima general» se convierte en algo análogo a lo que los juristas llaman *presumption*: nada obliga a aceptar sin pruebas lo que se ha dado por supuesto desde tiempo atrás, pero tampoco nada da derecho a destruir sin pruebas. Es una muestra de la aplicación del «principio de razón suficiente» a un contexto de positividad histórica: «C'est qu'il n'est point permis de changer sans raison». Resulta especialmente acertada la metáfora de la cámara del tesoro (*Schriften*, vol. II, pág. 52; III, pág. 625; IV, pág. 436; VI, pág. 53; VII, pág. 130); pero también la otra metáfora sobre la «fecundidad» que surgiría de la unión de los distintos *genera veritatum* de una erudición unilateral y tenida por obsoleta, pues sólo en su *connubium* ve la luz algo nuevo (en *Spongia Exprobationum, seu quod nullum doctrinae verae genus sit contemnendum*, hacia 1690/1696, ed. de D. Mahnke, págs. 99 y sig.).

112. Lichtenberg, *Sudelbücher* [Borradores], F 348, en *Schriften und Briefe*, ed. de W. Promies, vol. I, pág. 509).

suficiente, idéntico con el del fondo del mundo como *ens perfectissimum*, no pide únicamente que la realidad existente sea idéntica con la mejor de todas las posibles, sino además que el mejor de los mundos posibles sólo lo sea si puede hacerse «cada vez mejor» en su proceso espacio-temporal, es decir, si es un compendio de lo que significa desarrollo.

Por muy hermosa y sublime que parezca esa idea fundamental, resulta destructiva para la continuidad de toda la metafórica en torno a la legibilidad. Pues ésta presupone la relación de una persona, en todas sus actitudes expresivas, con otras personas, considerando el fondo del mundo como algo extravertido y expresivo, con esos dos lados unidos o por unir en su recíproca necesidad de conocimiento, de comunicación. El principio del mundo según Leibniz es el *deus calculans*, que si bien puede elegir, entre toda la infinidad de mundos posibles, justamente el mejor, no hace sino transformar de ideal en real esa cualidad de lo óptimo, previa y objetivamente ya dada. Es una instancia garantizadora; en este aspecto, no distinta de lo que fuera ya para Descartes a la hora de excluir al *genius malignus*. Pero de ello se sigue la falta de la necesidad de comunicación por ambas partes. Cada una de las verdades de este mundo es, en principio, una verdad derivada de otra verdad, incluso aunque en el intelecto finito sólo pueda tener el estatus de *verité de fait*. Con ello, lo fáctico es, ciertamente, lo fastidioso, pero eso sólo pasajera y no según su propia naturaleza, incapaz de aproximarse a otros seres. Sea como fuere: la *deducción* no es, en principio, *expresión*.

Si se quiere recalcar más nuestra formulación, podríamos decir que Leibniz ha llevado la Contrarreforma hasta el borde de la restitución de la antigua metafísica. A esto parece oponerse el que su mundo, el mejor de los posibles, no es sino uno de esa infinidad de mundos posibles; pero, al mismo tiempo, no deja de ser, con todo, ese mundo el único de entre todos los posibles. Sólo él pudo y sólo a él le fue permitido, según aquel principio, convertirse en realidad. Pero único lo fue también el antiguo cosmos y lo era por ser idéntico con todo el cúmulo de posibilidades y en cuanto unificaba la facticidad y la unicidad. El que el mandato divino de que se hiciera el mundo tuviera la incuestionabilidad de un mandato fue una consecuencia, no el contenido, del concepto bíblico de creación. Pero lo que, en cambio, significaba el que el mundo fuera el decreto absoluto de una voluntad absoluta fue apareciendo poco a poco y revestido en laboriosas formulaciones. Y no era un motivo menor el hecho de que el interés primordial del cristianismo estu-

viera puesto más en el fin del mundo que en su surgimiento, cosa que se puede comprobar en el desinterés que muestra el Nuevo Testamento por la creación bíblica. Pero dado que el mundo siguió existiendo —cosa no prevista—, se hizo importante saber lo que era ese mundo y qué consecuencias habría que sacar de esa su inesperada solidez. Si Dios hubiera hecho todo lo que él podía en virtud de su pura omnipotencia, el mundo habría sido un mero acontecimiento natural; o aún más peligroso: habría tenido que ser la autorrepresentación, en su infinitud, del poder infinito. Con ello habría absorbido la esencia divina, cosa que, de hecho, ocurrió en el primer panteísmo del mundo infinito poscopernicano.

Todo esto estaba ya bastante lejos cuando Leibniz se decide a encajar en una relación racional la infinitud de mundos posibles y la cualidad del único mundo real. La consecuencia de ello fue la aplicación de una nueva sistemática de posibilidad y realidad a la producción del universo.

Admitir que el mundo real no agota el horizonte de posibilidades sería un presupuesto necesario para su valor expresivo, si le hubiera podido conferir lo característico de un producto —el valor de ser un vestigio de su autor, su estilo y autógrafo—. Sin embargo, como el mejor de los mundos posibles que es, ha perdido su amplio abanico de variaciones. El principio electivo racional es determinista: únicamente hay un mundo que cumpla todas las condiciones. La razón que hay detrás de ese mundo real entre los posibles ya no es la razón de un *sujeto* que se podría comunicar mediante un escrito *de su propio* puño y letra, sino la razón de una deducción cuya infalibilidad ha de estar garantizada. No obstante, si el mejor mundo no parece dar cumplimiento a todos los deseos, es solamente porque su realidad está sujeta, ciertamente, al principio de fundamentación de cada objeto *particular*, pero también al de compatibilidad espacio-temporal de *todos* sus objetos. Un mundo así de racional mostró su carácter rebatible en lo ocurrido en Lisboa en 1755, aunque ningún hecho particular debería poder rebatirlo. Pero su falta de resistencia le supuso la pérdida de su rostro, de su condición de impronta de una mano, pues la razón no deja ninguna huella. Sin grandes alardes se dio por sobrentendido que el mejor de los mundos posibles no sólo justifica *cómo* ha sido hecho, sino también *el que* siga existiendo. Esto último no es algo obvio. Incluso el mejor de los mundos podría estar hecho de tal forma que no fuera capaz de mantener él mismo su propia existencia. La compatibilidad de sus elementos entre sí no tiene que significar la utilidad para uno

de los mismos; por ejemplo, para el ser humano. Con todo, dado que existe, conserva, como también el mejor de los posibles, su contingencia. La existencia es el único de sus predicados que sigue siendo no-racional. No obstante, precisamente por eso ésta no puede ser un aspecto de una voluntad que hizo de lo fáctico su expresión, dejando en él la cualidad de la *legibilidad*. Un mundo *capaz de autojustificación* es mudo, y lo es, precisamente, por haberse convertido en un todo pleno de racionalidad. Tiene necesidad de los grandes *sistemas* metafísicos, a los que ya no se debe poder contradecir.

Este estado de cosas determina el concepto de verdad. En su rango más alto, la verdad no se refiere al mundo distinguido con la existencia, sino a la infinidad de mundos posibles. Ésta proporciona el último criterio para las *vérités éternelles*: es necesariamente verdadero lo que vale en cada uno de los mundos posibles. Este concepto de verdad ha perdido ya, desde el mismo momento en que surge, su alarmante interés vital, pues no se precisa contar, en serio, en ningún sitio ni en ninguna época, con ninguno de los otros mundos, únicamente posibles. De modo que la razón favorece, exclusivamente, a lo que existe.

Es curioso cómo una verdad pierde peso si su validez puede ser afirmada en todos los mundos posibles. El motivo es que en ella se ha borrado todo resto de posible cualidad expresiva, lo cual quiere decir que lo que se entiende por sí solo uno ya no necesita referirlo a sí mismo. El que pueda ser indispensable y dónde pueda ser indispensable para todos los mundos posibles la más extrema confianza metafísica nos lo enseña el ejemplo del etiquetado de la moral por parte de Kant como una ley de la «razón pura» —lo cual significa también su validez en todo mundo posible—. Con ello, pues, el mundo real ya no precisaba satisfacer las pretensiones de un optimismo metafísico, que se había hecho, entretanto, obsoleto, porque aquella ley de la razón era válida no sólo en él y referido a él, es decir, que tampoco tenía que esperarse que se produjera una relación adecuada entre el merecimiento de la felicidad y la realidad de la felicidad. Esto podía convertirse en una cuestión, por así decirlo, de una dimensión y unas garantías distintas que las de la mera realidad. Podía convertirse en una cuestión concerniente a otros *mundos* —este plural había vuelto a tener de nuevo un sentido o un sentido oculto—, en otras estrellas o más allá de todas las estrellas, donde sería más claro y fácil lo que aquí nos ordenó, enfrentándose desesperadamente con el mundo, la voz interior de la ley de la razón.

Como se puede prever, toda la metafórica en torno a la legibilidad del mundo tendría que experimentar una transformación total para poder seguir encontrando algún apéndice o resto suyo en un mundo leibniziano. Gracias a su cualidad superior, éste se resiste a toda funcionalización literal: *es demasiado grande como para significar*, además, alguna otra cosa. Esto tiene consecuencias para la cuestión de hasta qué punto puede concernir al hombre la aritmética divina. ¿Se tiene en ella alguna consideración con el hombre?

El Dios matemático representa un regalo dudoso que la metafísica hace a los matemáticos. Voltaire lo iba a anotar en borrador: «Dieu est l'éternel géomètre, mais les géomètres n'aiment point».¹¹³ Y es comprensible, pues el Dios calculador confiere a la matemática, es verdad, la consagración de la suprema ocupación de la eternidad, pero también una problemática base de evidencia, que sólo podría tener lugar mediante este juego serio o esta lúdica seriedad. ¿Dios encontró la matemática ya en el mismo acto de la creación del mundo o bien ha dispuesto el universo con el cuidado que corresponde con vistas a la matemática? Leibniz ha ahorrado al mundo ese viejo dilema al identificar el conocimiento divino con la teoría de los mundos «posibles» en cuanto *Mathesis universalis*. Pero si es cosa del pensamiento divino presentar la infinidad de los mundos posibles de tal manera que puedan ser jerarquizados por sus cualidades, esto sigue superando todo cálculo. Incluso Dios tiene que ver lo que resulta de elegir este o aquel mundo. Con la presciencia que sea, tiene que lograr una especie de experiencia de cada uno de ellos, haciendo para sí mismo, por así decirlo, una *representación previa*.

Esto es justamente lo que Leibniz tradujo en una impresionante metáfora en su *Discours de Métaphysique*, de 1686, esto es, en la primera exposición sistemática de su filosofía a los cuarenta años. Se trata de una ilustración de cómo Dios ha hecho el mundo, o mejor, cómo Dios lo hace en cada momento, pues, dada su caducidad y contingencia, sólo puede conservarse mediante una *creatio continua*. «Dios hace girar, por decirlo así, en todas las direcciones y de todas las maneras posibles, el sistema general de los fenómenos que él tiene a bien producir para manifestación de su gloria y considera todas las perspectivas del mundo según todas y cada una de sus posibles transformaciones, puesto que ningún enfoque puede escapar a su omnisciencia; de cada una de estas miradas al

113. Voltaire, *Notebooks*, ed. de Th. Besterman, I, 420.

universo, dirigida a un determinado lugar, surge una sustancia que da expresión al universo según exactamente ese aspecto, en tanto que Dios tenga por bueno darle realidad y sacarlo a luz como esa sustancia.»¹¹⁴

Es fácil ver que la última frase subordinada desentona con la consistencia de la marcha del pensamiento. Incluso cuando el mundo tenido por bueno por Dios no deba ser todavía el mejor de los mundos posibles, con todo, a través de cada una de las miradas divinas sobre el sistema del mundo aceptado se realiza ya el estado cósmico correspondiente; por ello, tiene que ser completamente inútil, nacido únicamente del miedo a una incriminación teológica, decir que esto es decidido otra vez caso por caso, según el arbitrio divino.

Pero esto ya no concierne al fondo de la representación metafórica. La cual viene, en Leibniz, totalmente determinada por el principio de la perspectiva, que, en otras ocasiones, prefiere ser ilustrado con el ejemplo de las distintas vistas que desde el exterior se tienen sobre una ciudad, a medida que el espectador se desplaza en torno a ella. Sólo que un Dios no necesita moverse; él hace que lo otro se mueva. Así es como Él va leyendo su obra en el modelo rotatorio; no leyendo, pues, *de una hoja*. Desde cada uno de los puntos de vista va sacando del prototipo, uno tras otro, los diversos estados del universo, cada uno de los cuales representa una sustancia que se figura algo distinto y la participación que le corresponde en la totalidad y cuya dimensión temporal constituye, justamente, la historia. Como reflejo que es de la totalidad espacio-temporal, cada sustancia es ya, en sí misma, «comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers...».¹¹⁵ La metáfora en torno al reflejo de perspectivas compite, y de un modo excluyente, con la de la legibilidad, no dejándole ninguna posibilidad.

Para esta conexión entre totalidad e individualidad, mundo y sujeto, Leibniz recurre a la doctrina escolástica, especialmente a Tomás de Aquino, cuando habla de la unicidad específica del ángel, que no precisa de ninguna individuación. Así es como él ha-

114. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, XIV, en *Philosophische Schriften*, op. cit.; vol. IV, pág. 439 (trad. cast. *Discurso de metafísica*, Barcelona, Altaya, 1995): «Car Dieu tournant pour ainsi dire de tout costés et de toutes façons le systeme general des phenomens qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire...»

115. *Ibid.*, IX (*Schriften*, vol. IV, pág. 434).

bría transformado en algo concerniente al mundo aquello que antaño fuera un privilegio de lo sobrenatural, expresando, con ello, que el nuevo mundo proyectado por él tenía derecho a existir gracias a la singularidad que hace a todo individuo idéntico con su especie, como su único ejemplar. Con ello es verdad que se hace comprensible la interrelación indisoluble entre el enfoque del mundo y la subjetividad y cómo presentan, en cada caso, un valor propio insustituible; pero, al mismo tiempo, se hace sumamente problemática la posibilidad de una relación idéntica de todos con una revelación de *origen más alto* para la que estarían determinados. Se hace difícil pensar que el bienestar y la salvación de todos pueda depender de una verdad común revelada a todos ellos. Así y todo, si todas las verdades son, en principio, analíticas y sólo provisional y temporalmente tienen que ser consideradas como sintéticas, ya no hay ninguna verdad reservada esencialmente a tal fuente: «Todo está en todo, pero no todo de un modo siempre claro y evidente». Mas luego resulta que sólo el tiempo —y, con él, la historia— es la dimensión en que puede alcanzarse, en la verdad, algún logro, posiblemente por vía de una aceleración en la explicación de lo que está implícito. Una *revelación* deja de funcionar precisamente cuando debería presentarse como la revelación de una verdad contenida en un libro.

Si desde aquí se vuelve de nuevo la mirada a las posibilidades de la *metafórica* del libro se hace también cuestionable la unidad del libro de la naturaleza. Éste tendría que estar concebido en tantas versiones como aspectos individuales del mundo hay y para cada uno de esos aspectos el libro sería siempre, simultáneamente, el libro de la historia del sujeto que defiende y representa ese aspecto del cosmos. La individualización del concepto de sustancia designa el lugar en que se suelda el *libro de la naturaleza* con el *libro de la historia*. Es cierto que tampoco el libro de la historia habría encontrado su unidad, pues estaría formado por la serie de historias individuales que lo constituyen. Es decir, que sólo la metáfora de lo que es una biblioteca puede hacer justicia aquí al dictamen metafísico. Sólo después podría ser descrito, en esa biblioteca, lo que ha surgido de la singularidad de las sustancias en forma de *acontecimientos*. Mientras que el *libro de la naturaleza* había figurado como el compendio de la realidad misma, no como un compendio de las vivencias de sus espectadores y lo condicionadas que están por su ubicación, la nueva forma de exposición del conjunto ha de constar de crónicas y anales. Su unidad sería integrable si la naturaleza y la historia tendieran a una representación-límite de un protocolo

total del mundo. Si no tuviéramos este experimento conceptual puesto por escrito por el propio Leibniz, podríamos deducir algo similar, en forma de un manuscrito imaginario.

Su título griego, *Apokatástasis*, pone a este fragmento tardío en relación con Orígenes, el gran hereje alejandrino, el cual había designado con este término la retornabilidad del curso del mundo. Para Leibniz, en 1715, se convierte en algo programático el impulsar la idea de una representación del conjunto de los acontecimientos del mundo hasta la pregunta de si se podría dar, en resumidas cuentas, un registro así. Pues con ello se habría probado el carácter repetitivo de sus contenidos.

Por el género a que pertenece, esto sigue siendo un tema que es consecuencia de aquel *Ars combinatoria* que Leibniz había presentado en 1666, en su primer gran tratado sobre el principio de individuación, posterior al escrito de obtención del grado de bachiller. La casi trágica tensión que atraviesa toda su obra entraría, una vez más, en el experimento conceptual en torno a la crónica universal. Su idea está a medio camino entre una metafísica de la infinitud —que es un distintivo no sólo de la divinidad, sino también de sus obras— y el programa de una representación exacta y completa de todas las posibilidades conceptuales mediante una *Characteristica universalis*, como un arte combinatoria dentro de un sistema de signos para una pequeña cantidad de ideas sencillas y compatibles: «Con ello todas las nociones compuestas del mundo son reducidas a pocas y simples, como a su alfabeto, y se construye una vía para ir encontrando a su vez, con el tiempo, a partir de las combinaciones de un alfabeto así, todas las cosas, junto con sus teoremas, y lo que sea posible inventar sacándolo de ellos con un método ordenado. Dios quiera que esta invención sea considerada, como *mater* de todas mis invenciones, la más importante, se pueda o no ver realizada enseguida. Yo he encontrado con ello todo lo que debe ser tratado y espero llevar a cabo aún un poco más».¹¹⁶

Esta temprana autoalabanza del poderoso pensador desemboca posteriormente en una especulación cosmológica que sigue los pasos del mayor teólogo de la patrística cristiana. En contra del tipo de historia lineal del cristianismo, surgido de la escatología bíblica

116. Leibniz al duque Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, sin lugar ni fecha, hacia 1671, en *Philosophische Schriften*, vol. I, págs. 57 y sig. No es ocioso indicar que ese pequeño escrito programático representa, en el *Ars combinatoria*, un documento de la paranoica omnipotencia intelectual que no puede considerarse totalmente ajena a Leibniz.

a base de ir prolongando los plazos de su cumplimiento, Orígenes afirma el eterno retorno de lo igual como la auténtica forma teológica fundamental de la historia. Lo hizo así impulsado por profundos motivos que tienen que ver con la justicia. Las calificaciones de lo que es salvación o desdicha obtenidas dentro de un curso finito del mundo no le parecían a él una base suficiente para un juicio divino sobre todo el futuro de las criaturas. El retorno del curso del mundo dejaba de lado la eternidad tanto de la condena como de la recompensa, dejando abiertas las posibilidades de un nuevo reparto de la bienaventuranza o la reprobación para todo sujeto moral; y no únicamente el ser humano o el ángel, sino incluso el diablo debería experimentar un nuevo comienzo. Leibniz nos hace recordar esa herejía al plantear —ahora ya no bajo la perspectiva de la justicia eterna, sino del carácter agotable que presenta la historia universal— la cuestión del retorno de lo igual y explicarlo con los medios del *ars combinatoria*.

Es de señalar que el problema de la *historia* es, para él, ya de antemano, el problema de la historiografía. Sólo en esa forma se puede captar el proceso histórico, como una secuencia de acontecimientos consignables. Hay que pensar en lo que se ofrecía como una escritura ejemplar de la historia para poder considerar que tiene sentido el pensamiento de una reducción de la historia a un arte combinatoria de elementos—acontecimientos—. Planteándose la pregunta sobre el aspecto que habría de tener la biblioteca ideal de un historiador universal en la que no sólo encontrara su lugar el registro de la marcha fáctica de los acontecimientos, sino que ese registro apareciera con todas las exposiciones de todos los cursos posibles de los acontecimientos. En una época como ésta, de tanto manejo de lo infinito, el volumen de esa biblioteca no es algo que arredre al ánimo barroco. Imperturbable, y en pos de una imaginaria perfección, Leibniz vuelve, finalmente, a todos los libros concebibles, todos los que pudieran formarse a partir de toda clase de combinaciones de letras en palabras: *ex vocabulis significantibus vel non significantibus*.

Supongamos, sigue diciendo él, diez mil páginas con cien líneas cada una y cien letras por línea, esto hace una obra de cien millones de letras. Se puede determinar el número total de libros con estas características que pudieran ir apareciendo por azar a partir del material de que disponemos en nuestro primer escrito. Aquí tendríamos la biblioteca suministrada por aquella editorial cuya imprenta está dirigida por un mono sin inteligencia, como el del poema de Daniel Wilhelm Triller; este poema sigue siendo mencionado,

ocasionalmente, en conferencias, de tono campechano, de genetistas modernos. El simio, que cree que limitándose a echar caracteres sobre el papel, «con mucho de suerte / y poco de trabajo imprime libros», es regañado por un eremita que, no del todo casualmente, pasaba por allí: «¿Y a esto se lo ha de llamar imprimir libros? / ¿Así va a salir tu obra? / Embadurnar el papel con letras / no hace que surjan libros. / Si a la mano la inteligencia no la guía / ningún libro con sentido se prepara: / sigue arrojando letras durante cientos de años / y no saldrá ni una palabra discreta».¹¹⁷ El eremita no tiene la paciencia de un Leibniz y no dispone de su *ars combinatoria*; esto se echa de ver porque no quiere dar a su mono-impresor más de cien años para sacar a la luz, entre tantas cosas sin valor, algo legible. ¿No habría tenido que concederle el eremita también a él la eternidad de que había dispuesto su Dios para proyectar un mundo?

El símil de las letras había sido ya un viejo argumento contra el atomismo. Pero Leibniz, también bastante decidido a combatirlo, lo había empleado diez años antes del fragmento *Apokatástasis* en un contexto argumentativo completamente distinto, no menos característico de la época de «la vida es sueño»: para dejar patente la improbabilidad de que nuestra conciencia de la realidad pueda ser de por vida un sueño con consistencia propia, no interrumpido por ninguna vigilia. Si Leibniz rechaza esto con un argumento tomado de su *ars combinatoria* y que sólo llega a aportar, a su vez, una bonita improbabilidad, no hay que perder de vista su imperturbabilidad ante las ingentes amenazas que rondan en torno a nuestra certeza del mundo: aquel Dios engañador de Descartes, que nos podría enmarañar en un mundo permanentemente ficticio, en realidad no existente, hacía ya mucho que había dejado de ser falaz, siendo poco perjudicial para los afectados el que no los dejara despertar del gran embuste, manteniéndolos en ese terrible mundo de ilusiones.¹¹⁸ Dado que este texto fue impreso también mucho más tarde, su aviso no pudo producir el resultado de hacer consciente del peligro que acecharía en ese ponerse trabas a sí mismo en la seguridad del conocimiento a que uno se obligaba. Quien se plantee a sí mismo tales dudas no tendría por qué sorprenderse de que no pueda volver a salir de ellas.

117. Daniel Wilhelm Triller (1695-1782), *Der Affe, ein seltsamer Buchdrucker, und ein Eremit*, cit. de Gerhard Schram, *Belebte Materie*, Pfullingen, 1965, págs. 41 y sig.

118. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1692), I, ad 13, en *Philosophische Schriften*, op. cit., vol. IV, pág. 358), o en II, ad 1 (*ibid.*, págs. 366 y sig.).

Así pues, en 1692 Leibniz se había ya autodispensado de acometer la abismática tarea de los procedimientos cartesianos. Con todo, doce años después se pone a argumentar valiéndose del instrumento de la probabilidad, al menos contra la sospecha barroca de que la vida puede ser un sueño. Que la totalidad de nuestra experiencia podría ser soñada y que un día vayamos a despertar a una realidad «más real», o incluso a *la* realidad, sin más, sería algo tan poco probable como la autoproducción de un libro por el mero hecho de colocar, sin ton ni son, los folios bajo los tipos de imprenta. Pues la realidad anteriormente soñada tendría que estar en correspondencia con el azar de una estructura de sentido surgida del alfabeto sin ninguna intervención de la inteligencia. Dado que esto no se puede excluir absolutamente, si no se recurre al «principio de razón suficiente» no habrá más que una probabilidad del carácter *real* de la realidad. Por exigencias metafísicas no se podría rechazar el que haya un sueño así, que concluye en sí mismo y dura toda la vida del hombre, aunque esto tenga que repugnar a la razón tanto como la ficción de libro que se produce a sí mismo por mero azar.¹¹⁹ La fuerza de Leibniz estriba en no perder de vista cómo el hombre puede arreglárselas de un modo todavía soportable sin el recurso, que se estaba convirtiendo en obsoleto, al arsenal de seguridades y afirmaciones metafísicas. También ofrece siempre, asimismo, un rodeo en torno al delirio moderno de argumentar.

El pensamiento, dirigido contra la duda de los cartesianos, de que la realidad y su simulación podrían, en un caso límite, proporcionar a la conciencia lo mismo, con tal que la inadvertida ficción fuera lo suficientemente compacta como para no admitir grietas ni vistas panorámicas, alza a un nivel nuevo la metafórica sobre la legibilidad del mundo. Si el sueño y la experiencia fueran intercambiables, la conciencia de la realidad tendría que poder quedar atendida y estabilizada mediante un mero texto. En principio, sería concebible una conciencia cuya unidad viniera constituida por la regulación de un texto continuamente leído y desencadenante de ideas, de forma similar a un filme, que surge de un guión y, en su valor-límite, se *corresponde* con él. Si llevamos un poco más le-

119. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, libro IV, cap. II, § 14: «Car il n'est point impossible, metaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable comme la vie d'un homme: mais c'est une chose, aussi contraire à la raison que pourroit estre la fiction d'un livre, que se formeroit par le hasard en jettant pêle mèle les caracteres d'imprimerie».

jos el curso de la argumentación de Leibniz, reconoceremos de antemano la peculiar equivalencia entre el acontecimiento y su descripción, el hecho y el protocolo del mismo, la secuencia de acontecimientos y la historia, equivalencia presupuesta, una vez más, un decenio más tarde, en el fragmento de la *Apokatástasis*. Sólo a partir de ella se puede entender que la cuestión sobre el carácter exhaustivo de las secuencias de acontecimiento —presupuesto del retorno de lo igual— sea explicada echando mano de una ficticia representación de la historia. La propia historia no es más que lo que puede describir un historiador. La forma de la crónica está a la altura de su objeto. La reemplazabilidad lingüística entre *historia* como aquello que sucede y transcurre e *historia* como lo que puede ser enseñado y aprendido queda así suficientemente fundada.

La biblioteca combinatoria universal no tendría ningún lector. ¿Y por qué lo iba a tener? Una masa aplastante de sus fondos carecería totalmente de valor; lo que fuera legible en alguna de las lenguas naturales o artificiales seguiría sin tener una relación con la historia del mundo. Encontrar los ejemplares de la historia real presupondría un usuario de la biblioteca que supiera ya de antemano lo que ella debe contener, uno de aquellos *demonios* familiares a la Edad Moderna, del tipo de la *inteligencia* de Laplace. Y para un lector así serían tan inútiles los libros con un contenido verdadero como los sin sentido. Ni siquiera un dios podría disfrutar de esta meta-mega-biblioteca. Estaría enteramente ocupado con un trabajo de selección, si bien, según se da por supuesto, no toda una eternidad.

Pero la biblioteca de este experimento conceptual tampoco va destinada, en absoluto, a lectores o bibliotecarios. Lo que se ha de demostrar con ella es que toda realidad no es más que una ínfima sección de todo un universo de posibilidades y, en cuanto tal, repetible en el tiempo. Lo que realmente sucede o puede suceder, lo que se llama *historia*, está encerrado por los pasmosos y continuamente renovados horizontes de lo posible, adquiriendo precisamente con ello un carácter de familiaridad, con tonos casi nostálgicos. En este proceso de ficción se aprende a considerar el núcleo de la historia desde dos direcciones distintas: desde la infinitud de lo posible y desde los factores que componen lo privado.

Finalmente, toda la ingente masa de libros surgidos en virtud del *ars combinatoria* estarían ya en esa biblioteca, pues están formados a partir de un alfabeto finito y su volumen está fijado. Y sobre todo sería limitado el número de libros que simplemente tienen un contenido legible y, con ello, una relación comprobable con

el curso fáctico de los acontecimientos. Si es lícito suponer, con Leibniz, que la historia general que tuviera lugar en toda la tierra durante un año puede estar *sufficienter* descrita en uno de esos libros de cien millones de letras, entonces resulta que el número de todas las posibles historias generales del orbe (*Historiarum Orbis terrae publicarum possibilitium*) sería también finito.¹²⁰ El paso siguiente es suponer que la humanidad permanece en la tierra el tiempo suficiente para realizar todas esas «historias universales anuales» contenidas en la biblioteca universal. Y entonces la repetición sería inevitable, entrando en el campo de lo probable el que secuencias de acontecimientos de esa historia general que ya han aparecido alguna vez se repitan exactamente (*aliquando priores Historias publicas exacte redire*). Ignoramos cuál es el número de años que agota el surtido, limitado, de combinaciones de una historia de la humanidad; pero en cualquier año volvería a aparecer, una y otra vez, o algo todavía nuevo y jamás antes oído, o bien un trozo de la historia pasada. Para poder negarse a aceptar esto hay que ser lo suficientemente porfiado en rechazar aquel pensamiento de la limitación, natural o apocalíptica, de la duración de la humanidad.

¿O hay todavía algo más? ¿La renuncia precisamente a la metafísica de las mónadas absolutamente individuales, inventadas por el propio Leibniz? Pues una metafísica de individualidades actualmente infinitas excluye, por definición, aquella retornabilidad de su historia. Está en irreconciliable contradicción con el presupuesto, puramente técnico, de la biblioteca universal, a saber: su volumen de libros ha de ser finito, en una cuantía relativamente modesta, que es como nos hemos de representar esta realidad de papel de sus folios. La mónada, en tanto que contiene y desarrolla analíticamente en su concepto el conjunto de predicados de su destino, simplemente no puede producir, en su *biografía*, ninguna repetición. La *historia* sólo podría ser pensada como repetible si no fuera, en absoluto, el resultado de las *historias* privadas absorbidas en ella, sino una realidad heterogénea.

120. *Apokatástasis (pánte). Wiederherstellung aller Dinge*. El fragmento es mencionado en una carta de Leibniz a Adolf Theobald Overbeck, de fecha 17 de junio de 1715, como una *Meditatio mea circa revolutionem seu palingenesiam omnium rerum*, y conservado en la Biblioteca de la Baja Sajonia, de Hannover, junto con un borrador más breve, en el lote de cartas que se cruzaron Leibniz y Overbeck (*Briefe*, 705, folios 72-74). El primero que editó este fragmento fue M. Ettlinger (*Leibniz als Geschichtsphilosoph*, Munich, 1921), luego contrastado con el manuscrito y comentado de nuevo por H. G. Schmitz (Giessen, 1963, no impreso).

Así se plantea la pregunta sobre la *transición* de una historia de tipo privado y biográfico a una clase de historia política y general. En el marco del experimento conceptual de la biblioteca universal esto no es más que una cuestión de dimensiones. Es cierto que una biblioteca donde estuviesen *minutissime* descritas todas las acciones de todos los hombres que hayan tenido lugar en un año exigiría un número incomparablemente mayor de obras de muchos volúmenes que aquella historia general de la tierra; pero, con todo, también ellas estarían contenidas en esa biblioteca universal de todos los libros producibles mediante el arte combinatoria. Cada *Historia privata* se podría seleccionar entre sus fondos.

Aunque la humanidad estuviera aún lejos de ese número, Leibniz le concede una población de mil millones de individuos y a cada uno de ellos, cada año, una descripción biográfica con las dimensiones de la historia universal y general adoptada al comienzo para un año. En el volumen de cien millones de letras tiene que poder describirse *minutatim* el año de una vida humana; el cálculo, luego, de la historia anual de todas las historias privadas de la humanidad *ad minutissima* será solamente una cuestión de ceros. Pero no carece de encanto ver cómo Leibniz considera la historia del individuo como mucho más digna de ser expuesta que la política. Para cada hora privada de vida, calcula él, se dispondría de diez mil letras de imprenta. Hace una valoración tan alta de la descripción de lo individual que, sin una previa fundamentación y valoración metafísica —sólo por mor de la ficción—, le concede tal despliegue de fuerzas que un año de vida privada sería, al menos, tan rico en contenido como la historia de los asuntos públicos en el mismo período de tiempo. Si se dispusiera de una especulación similar procedente de otros siglos y otras épocas se podría escribir una historia de la valoración de la riqueza de lo individual frente a lo general, pero la serie de fuentes de que disponemos no es tan complaciente con nuestros deseos de teorizar.

Sigue sin ser explicado si la descripción de los años de vida privados produciría una exigencia de más o menos espacio según fuera autobiográfica o bien fruto de una observación externa. Desgraciadamente, en el contexto de esta ficción lo único que interesa señalar es que el retorno de lo igual, medido a escala de lo describable, es inevitable. Al fin y al cabo, cada uno de los años, con todas sus historias particulares, se volverá a repetir otra vez, si se deja a la *historia* tiempo suficiente, y lo mismo hará todo un siglo, o todo un milenio: *Vel etiam integer millio, aut millionio*.

¿Significaría esto que, en la construcción de esa ficticia biblioteca universal del fragmento *Apokatástasis*, la historia pública no es sino un epítome de las historias privadas? En una consideración cuantitativa, como ésta, sigue sin tener cabida una pregunta así. En conexión con este experimento conceptual no necesita ser decidido si por el hecho de actuar públicamente los individuos adquieren una forma distinta que con sus acciones privadas —representándose también a sí mismos o siguiendo simplemente las presiones uniformadoras del espíritu de la época—, o bien es el escritor de historias quien estampa, en el hervidero de movimientos humanos, la categoría jerárquica de cada *acción*. No obstante, es evidente que la descripción de la historia universal no va a parar a una combinación cualquiera de sus elementos precisamente porque sus sucesos son acciones y eso quiere decir: no todo puede seguir a todo. La consideración del curso del mundo bajo el aspecto de la acción crea toda una serie de complejas conexiones eidéticas estructuradas conforme a su significado. Las acciones están menos individualizadas que sus respectivos sujetos, aunque en Leibniz no sean otra cosa que sus *propiedades*, explicaciones de sus conceptos. Así, todo presente tiene una clase limitada de futuros posibles: *Constat praesens esse gravidum futuro*. Se repite una determinada *constelación*, se incrementa la probabilidad de retorno de un conjunto que una vez anterior ya había sido *historia*.

A pesar de todas estas significativas conexiones que se dan en la historia no se puede pasar por alto una diferencia entre historia pública e historia privada mantenida por el propio concepto leibniziano de individualidad: el *determinismo* de las mónadas es un determinismo estricto, lógico, no causal, es decir, su *historia* es la historia de la evolución de sus predicados. Por mucho que el tenor literal del texto pueda sugerir que la representación de la historia pública, expuesta *sufficienter* en su volumen anual, se valore menos que la mucho más detallada biografía privada anual, que lleva la coletilla de *minutatim*, hay algo que nos obliga, con rotundidad, a andarnos con cuidado al sopesar esas dos historias, esto es: el alto rango que en Leibniz tiene el atributo de la *sufficientia*, como cumplimiento del «principio de razón suficiente». Con ello, uno se siente tentado a sospechar que, en relación con las demandas de la cuestión, aquel *minutatim* de la historia privada puede, con todo, ser menos que el *sufficienter* de la historia pública, la cual no está sujeta a la metafísica sobre la infinitud de contenido de las mónadas.

Independientemente del volumen que se pida, se ha de decir: la historia pública es representable de una forma *suficiente*, la priva-

da, si bien puede ser expuesta con todo detalle, se queda siempre imponderablemente corta respecto a su contenido. En esto se podrá incluso apoyar el hecho de que Leibniz, pese a todos esos predios combinatorios, finalmente niegue a la historia real la capacidad de repetirse.

A partir de esa diferencia es fácil captar por qué la reflexión histórico-filosófica se sirve del instrumental de la imaginaria biblioteca universal. El libro representa muy bien la distinción entre reproducción y descripción; marca el *lugar* en que la realidad, en vez de presentarse como una suma de datos, es sometida a un procedimiento que selecciona, sopesa, valora y estructura. Leibniz no habría podido elegir ese imaginario de la biblioteca si su teoría de la historia universal hubiera sido idéntica con su lógica de las mónadas.

Que una exposición *suficiente* es otra cosa que una exposición *completa* resulta evidente echando una mirada al último trecho del siglo de Leibniz, donde nos encontramos con la figuración de una ideal representación física del mundo: la imaginaria inteligencia total de Laplace.

Ese *genio* ya no tendrá que ver con la historia humana o sólo tendrá que ver con ella en el caso de que constituya una forma posible de manifestación del determinismo físico. Para el *demonio* de Laplace, ningún momento se distinguirá cualitativamente de cualquier otro momento, es decir, ya no se mantendrá la diferencia entre presente, futuro y pasado. A partir de cualquier situación del conjunto del mundo en un momento dado él puede determinar mediante un cálculo la situación total de cualquier otro momento, independientemente de que esté en el pasado o en el futuro del momento dado. Para esta omnisciencia física sólo hay que admitir un único y obligatorio presupuesto: que sea representable el estado del universo en el momento del que se parte. Aquí lo suficiente es lo completo. En ello se echa de ver que el *demonio* laplaciano no puede ser una instancia válida para la historiografía; él ni necesita ni podría hacer surgir una biblioteca. El hecho de que en ese mundo no aparezcan seres que actúen —aunque se pueda preguntar a toda molécula perteneciente al sistema orgánico de un individuo, por ejemplo, de la especie humana, por el tiempo exacto de su permanencia dentro de la región del mundo determinada por esa delimitación— hace ya que la historia no tenga, en absoluto, entrada en él. Ni siquiera tiene una historia el mundo en su totalidad. Éste es contemplado bajo la óptica de la obligatoriedad de los principios de constancia que rigen en él; sólo como un todo es aquella estructura que no sufre más que conmociones *internas*.

No es casual que podamos encontrar en Leibniz un pasaje que parece ser una prefiguración del *demonio* de Laplace. Se plantea la cuestión de si es o no describible un sistema material en donde cada movimiento sólo podría ser determinado en relación con el de otros cuerpos, es decir, sin recurrir al espacio absoluto de Newton y a un cuerpo de referencia que haya de ser caracterizado como en reposo. Incluso en este sistema se tendría que poder indicar racionalmente el lugar de cada cuerpo; de lo contrario, el tratar de evitar la indiferencia del espacio absoluto conllevaría defectos *metafísicos* aún mayores que las pretensiones espacio-temporales de Newton. En principio, un sistema de movimientos sólo relativos es totalmente representable, con tal que uno posea los medios necesarios para registrar todos los cambios; el compendio de todos esos medios puede expresarse figuradamente como la memoria de un supersujeto. Aunque nosotros no podamos llevar esto a término, seguiría estando determinado por el verdadero estado de las cosas. La comparación que Leibniz introduce aquí es bastante exótica: los árabes podrían jugar al ajedrez mientras cabalgan, sólo con la ayuda de la memoria.¹²¹ Para el concepto límite de la relatividad de todos los movimientos aparece la idea de un protocolo completo de los acontecimientos del mundo como un trabajo, de suyo, posible, aunque también es verdad que no es realizable por ningún cerebro conocido o al que se puede dar un nombre. Según las premisas de Leibniz, ni siquiera Dios vendría al caso; Él se ocupa solamente del conocimiento esencial de las mónadas, pero no de su confuso estado de concreción, configurador del estatus de agregación de los cuerpos físicos —presupuesto necesario, no obstante, para el fenómeno del movimiento.

El *demonio* laplaciano, así prefigurado, queda enseguida descalificado como posible sujeto de conocimiento perfecto, pues no sería más que una instancia inferior acorde con la provisionalidad científica. Pero precisamente por ello, por no ser capaz más que de una captación confusa de la realidad en su condición *exterior de dato*, insuficiente para un Dios, podría él alcanzar un ideal de perfección de segundo rango, en correspondencia con los presupuestos del problema.

El mundo de Leibniz es, según su estructura metafísicamente deducible, un mundo que no podría ser representado, con una pretensión de una verdad y perfección definitivas, en un libro o en una biblioteca, ni siquiera en el libro del Juicio Final o en el de la

121. *Nouveaux Essais*, libro II, cap. 13, § 7.

vida. La historiografía no se sirve de una imprecisión únicamente buscada y pensada, sino de una imprecisión irrenunciablemente vinculada a su intuición de las cosas, de una *idealización* de su objeto que lleva, justamente, lejos de su *esencia*, equiparando las acciones con *sucesos* fenoménicos. Pero, simultáneamente, en los márgenes, históricamente descuidables, de esa imprecisión se oculta una insospechada reserva de desviaciones y transformaciones que nos llevan a esperar que en el gran curso del mundo se repetirá, para los escritores de libros, lo mismo, incluso cuando a una refinada forma de mirar tendría que mostrarse allí algo nuevo. Pues por debajo del plano fenoménico —escenario para una intervención basta de la historia— se van acumulando las diferencias, contribuyendo finalmente a la progresión de la totalidad, hasta que ya no pueden pasar inadvertidas, incluso en la trama de los fenómenos históricos. El libro de la crónica anual del mundo, de amplias miras, es suficiente para el propósito de iluminar por ambos lados el umbral en que acaba toda la repetitividad y el mundo comienza a sacar su sentido únicamente de ser un compendio de particularidades.

El libro, la biblioteca imaginaria de la historia y de las historias son expresión de una capacidad limitada: no son metáfora de la realidad misma, sino de su condición de *dato* y de su descripción. Contra esto no puede nada ni siquiera la objeción de que el propio Leibniz, en su colección de metáforas sobre el ser supremo y perfecto, en cuanto es la razón de todas las cosas, no sólo saca a relucir la del excelente geómetra, el arquitecto diligente, el buen padre de familia o el hábil mecánico, sino incluso la de sabio autor (*sçavant auteur*). Lo que hace de su Dios un autor es, ciertamente, la capacidad de alojar en el espacio o volumen más pequeño posible la mayor realidad posible, como corresponde al sabio oficio de la escritura; pero, tratándose de un Dios, *lo más posible* significa lo que nunca podrá significar para un escritor dar cabida allí a la infinitud. Por ello, la metáfora apunta justamente hacia la ambigüedad; el uso de expresiones como *auteur* o *volumen* no se refieren unívocamente al complejo imaginario de *autor* o *volumen de un libro*, dado que no sólo la autoría se puede concebir de una forma más general, sino que *volumen* puede significar también *espacio*. El lector es dirigido, indudablemente, en una determinada dirección, pero se le impide echar mano de una interpretación predeterminada.¹²²

122. *Discours de Métaphysique*, epígrafe nº 5 (*Schriften*, vol. IV, pág. 430).

Leibniz se mostró como un adversario del atomismo, un adversario, sin embargo, que no se adhería a aquel argumento retórico empleado desde la Antigüedad por sus enemigos para combatirlo, a saber, que de ninguna unión desordenada de las letras del alfabeto podría jamás surgir un libro. Esto no es, para él, más que una cuestión de arte combinatoria. Lo que a él le interesa de la metáfora del autor sabio que va al fondo de todas las cosas es el poder evitar el más importante dogma que acompaña a todo atomismo: el del espacio vacío, condición para la combinación casual de los átomos en la formación de los mundos. Bajo el dictado del «principio de razón suficiente», la *redundancia* es, en el mundo, simplemente inadmisibile, y necesaria, al contrario, una suma condensación de realidad. Uno podrá preguntarse por el concepto límite de un tal *horror vacui*. Él insiste en admitir una infinitud actual, prohibida, según el mismo «principio de razón suficiente», para el espacio y el tiempo, apuntando en una dirección contrapuesta: hacia la divisibilidad del *continuum*. Esto quiere decir que cualquier parte del mundo contiene una infinidad de seres, es decir, que no podría quedar descrita en ningún libro ni en ninguna biblioteca, por mucho que se aumente su volumen. El metafórico libro del mundo se convierte en una pura prestación cultural: ahí tiene cabida una perspectiva del mundo según la escala humana. La metáfora aboga por algo diferente justamente al decirnos qué prestación ya no puede ser hecha: la exuberante cantidad e imperceptibilidad de las diferencias deducidas de la no admisibilidad del vacío «ya no podrían ser descritas en libros».¹²³

El propósito de esta constatación en el fragmento *Apokatástasis* no es el remarcar la insuficiencia del ser humano. Leibniz quiere dejar campo libre a lo *subcultural*, a partir de lo cual se va abriendo camino la no retornabilidad de la historia. Es este *subsuelo* de infinita realidad y de falta de determinación eidética el que impide una aplicación estricta del discurso del retorno de lo igual en la historia y la implantación objetiva del *ars combinatoria*. Si lo *continuum* puede ser dividido en un número infinito de partes actuales y en cada parte de la materia existe un mundo de un número infinito de criaturas que «no pueden ser descritas ni en un libro tan grande»,¹²⁴ surge algo así como una microhistoria del mundo,

123. *Apokatástasis*: ...semper enim forent discrimina etsi imperceptibilia et quae nullis libris describi possint.

124. *Apokatástasis*: ...adeoque in quavis parte materiae mundus est infinitarum Creaturarum qui describi nequit libro quancumque.

en la que, manteniéndose los fenómenos invariables, se preparan, con todo, transformaciones que aparecen luego en la macrohistoria. De ello hay evidencia, incluso independientemente de los presupuestos de la *Monadología*: lo humanamente sensible puede muy bien ser lo históricamente inadvertido; los suspiros de los que no se habla en ningún libro podrían encontrar su expresión en sucesos para los que se busca —y tienen que ser buscados— motivos de otra magnitud. Eso indeterminable subcutáneo no es, en cuanto tal, más que la posibilidad de una mejora paulatina de la situación del mundo mediante una serie de procesos todavía no *historiables*.¹²⁵ La prueba de la calidad de las transformaciones, de su disposición a contribuir al progreso, no puede surgir de esta reflexión. Ir más allá de ella no es cosa ni del arte combinatoria ni del teorema de la divisibilidad infinita del *continuum*; pertenece más bien, a una teoría acerca de *eo quod optimum est*: una deducción, dimanante del «principio de razón suficiente», de lo que es, o bien, si aún no puede ser, de lo que será.

Sólo en el interior del sistema metafísico de la optimización tiene validez la objeción de que no puede ser, de ningún modo, adecuado a la sabiduría divina hacer sonar más veces o incluso con mayor frecuencia, en la macrohistoria del mundo, la misma armonía. Si consistiera en repeticiones, no sería ésta precisamente lo que se dice una historia conforme a los principios de la razón. Leibniz ya no entiende cómo precisamente la repetitividad pudo ser el sello de la calidad suprema de orden en el antiguo cosmos, cómo cada transcurso de las cosas no era más que una confirmación renovada de aquello que ya había sido (y no se puede hablar de una situación aburrida porque no se pensaba, en absoluto, en un espectador del todo, capaz de aburrirse). Leibniz sólo reconoce racionalidad a una historia universal de la que se pueda creer que tras cada uno de sus períodos (*post revolutiones*) está «obligada» a progresar un poco —incluso, ocasionalmente, mediante saltos— hacia algo mejor.¹²⁶ En relación con la espera ocasional de mejoras mediante saltos, se ha de tener en cuenta también que los retrocesos en la marcha del mundo, a veces sensiblemente perceptibles, pueden ser explicados por la necesidad de ir un trecho atrás para poder saltar hacia adelante

125. *Ibid.*: *Et ob hanc rationem fieri posset, ut res paulatim etsi imperceptibiliter in melius proficerent post revolutiones.*

126. *Ibid.*: *Credendum est vel ex naturalibus congruentiae rationibus res vel paulatim, vel etiam aliquando per saltus in melius proficere debere.*

con mayor impulso si cabe: *Interdum recedimus ut maiore impetu prosiliamus*.

Al final, la especulación experimenta todavía un giro sorprendente en relación con el destino de la biblioteca universal como *figment*: acaban convergiendo la evolución y el apocalipsis. El género humano, cuya duración se había tenido que ampliar, para las finalidades de la ficticia biblioteca, más allá de todos los plazos entonces imaginables, aparece ahora, no obstante, como un *episodio* en la omniabarcadora historia de un mundo de mónadas. Si se da aquella evolución del paso a paso, con algunos saltos ocasionales, lo *evolutum* hace explotar, finalmente, el instrumento que había estado a su disposición en forma de especie humana.

En esto se basa la suposición de que el género humano no puede, en su estructura actual, durar eternamente. Con todo, la clase de intelecto que ha encontrado su realización en el hombre seguiría existiendo incluso más allá de él, emancipándose asimismo la facultad de captar aquellas verdades que son totalmente independientes del orden de magnitud correspondiente a los fenómenos accesibles a los órganos sensoriales. Pero luego entra en escena algo que rebajaría la crónica universal a un nivel de mera superfluidad.

Después del hombre, tras la superación de los condicionamientos que él pone a la razón, podría ser que las pocas fórmulas de ciencia pura (*theoremata purae scientiae*), que, en su estado actual, pueden quedar todas ellas escritas sobre una sola hoja de papel, experimentarían un potente incremento, derivándose de ellas todo lo que, según el «principio de razón suficiente», tenga que haber en el mundo. La razón poshumana entraría, cada vez más, en una posesión de aquellas *vérités éternelles* que pueden hacer olvidar toda reproducción descriptiva, especialmente toda historiografía. La solución del problema consistiría, así pues, en pasar de la descripción a la deducción.

La biblioteca universal —en la que ya está todo, pero donde lo legible y, sobre todo, lo atinado, queda reducido a su mínima expresión, incrustado en lo sin sentido y desacertado— sería sustituida por una colección de fórmulas de la cual podría sacarse, en cualquier momento, todo lo que uno tiene necesidad de saber: una suerte de *Mathesis universalis portabilis*. Esto parece como una aproximación escatológica al *demonio* de Laplace, el cual, como se sabe, tampoco ha de tener siempre presente todas las situaciones del mundo, sino sólo su procedimiento de derivación, a partir de una situación dada del conjunto. Pero no se trata más que de una pura apariencia.

Pues lo que Leibniz exige para su colección de fórmulas de la inteligencia poshumana es precisamente la exclusión de un presupuesto que la inteligencia de Laplace no puede dejar de demandar: el conocimiento de una situación fáctica y completa del mundo. En cambio, la perfecta *Mathesis* deduce ella misma cada situación del mundo a partir de la *fundamentación* de la existencia del mundo. Si nos la representamos integrada en una situación límite, aquella es la fórmula cósmica que convierte todas las bibliotecas con libros sobre el mundo en papel de desecho. Pero también significa —algo jamás pensado por Leibniz e imposible, para él, de admitir— la superfluidad del mundo incluso para la teoría del mismo, al poder reducirse ésta al estatus de prospección de aquel *deus calculans* anterior al mundo, el cual tiene ante sí infinitas posibilidades, sacando de ellas la necesidad de este mundo en concreto.

Desde un punto de vista especulativo, esto último puede parecer rizar el rizo. Sin embargo, se trata de una visión, en un plano experimental y conceptual, de la estructura de la situación del mundo en la Edad Moderna, determinada por conceptos teóricos límite. El ideal de la legibilidad del mundo y el de la fórmula perfecta del mismo se excluyen, tendencialmente, el uno al otro.

Para percibirlo, basta reparar en el alto grado de plasticidad que Leibniz diera a esa situación. Pues lo más importante del fragmento se oculta tras la horripilante contraposición entre, por un lado, aquella imaginaria biblioteca universal y, por otro, esa hoja de papel donde están escritos los «teoremas de la ciencia pura», es decir, de lo exactamente demostrable mediante argumentos racionales. Aquella «ciencia pura» de la fórmula del mundo es un buen ejemplo de lo que Leibniz ha pensado bajo el concepto de «fuerza viva» (*vis viva*): todo un mundo surge a partir de la mera evidencia de no ser sobrepujado como el mejor posible. Ningún dios puede llevar la contraria al «principio de razón suficiente»; contradecir algo así es una debilidad del hombre, provisional, pues no afectará al que venga tras él. Entre esas dos cosas imposibles de representar —la imaginaria biblioteca universal y la fórmula del mundo comprimida en una hoja— vuelve a aparecer, una vez más, en una monstruosa actualización, la vieja enemistad entre los libros y la autorreflexión. Sólo a Leibniz se le ocurrió la intuición de esos dos polos de tensión, entre los que se tenía que formar y afirmar la Edad Moderna.

Con todo, al poseedor de la fórmula del mundo, convertido en alguien no necesitado de aquella imaginaria biblioteca universal, todavía le sale al encuentro su destino, igualmente de papel. Preci-

samente porque él ha de poder captar el mundo, a partir de su «razón suficiente», como el mejor de los posibles, tiene que encontrar accesible aquello que haga racional a la historia fáctica. Aquella historiografía imaginaria ya no podía hacerse cargo de la tarea de evitar el retorno de lo igual mediante cambios imperceptibles y ocasionales empujones hacia una situación mejor. El mundo no sería el mejor de los posibles si no pudiera hacerse mejor en su dimensión histórica. Esto puede sacarse, pues, del principio de todos los principios y, con ello, entra en escena, obligatoriamente, el problema de la predicción histórica, a medida que uno se va alejando de la escritura histórica de aquellos imaginarios infolios y aproximando a la posesión de la susodicha fórmula del mundo. A un pronóstico así Leibniz sólo puede conceder un cierto grado de probabilidad: *Ad praevidendum quaedam futura contingentia certo verisimilitudinis gradu...*

La paradoja de que el mejor de los mundos posibles tenga que hacerse aún mejor para que no pueda imaginarse otro mejor, capaz, justamente, de aquello —de hacerse aún mejor—, determina la inadmisibilidad de toda predicción del retorno de lo mismo. Este concepto tiene, pues, en contra tanto la insegura irracionalidad de la repetición, en cuanto ésta parece estar sujeta a premisas propias del otoño de la Antigüedad, como también el «principio de razón suficiente», conforme al cual sólo tiene derecho a existir un mundo en comparación con el cual no pueda aducirse un mundo mejor. El hacerse mejor únicamente sería una contradicción respecto a la definición del mejor de los mundos posibles si implicara la posibilidad de que el mundo *actual* pueda ser mejor de lo que es. En cuanto haya sido *hecho* no puede ya ser sobrepujado. Toda deducción a que puedan llevar los «teoremas de la ciencia pura» sólo puede referirse, por consiguiente, al correspondiente mundo actual. A esto sigue aferrada la cláusula final del fragmento *Apokatástasis*. El sujeto está ubicado dentro del horizonte de su presente, que delimita su capacidad de percepción, que permanece cerrada para la historia futura; no conoce su propio horizonte futuro.¹²⁷ La mónada es, en principio, un sujeto de perspectivas, definido por su relación con todas las otras mónadas y que se auto-explica en las formas de ordenación del espacio y del tiempo. Y, como vemos, por lo que hace al futuro, en el concepto de probabilidad.

127. *Apokatástasis: Et quavis mens horizontem praesentis suae circa scientias capacitatis habet, nullum futurae.*

La exclusión de la contingencia histórica por parte del concepto de probabilidad, al ser lo probable lo único que contiene una tendencia a la mejora —con inclusión de aquellos retrocesos para tomar impulso en el salto hacia adelante—, satisface al «principio de razón suficiente». Lo cual se aviene con los «teoremas de la ciencia pura», ciertamente, gracias a la racionalización del concepto de probabilidad, pero no bajo el criterio de la simplificación. Por esto último hasta aquella disciplina pura es ahuyentada por la modestia de una simple hoja de papel, hinchándose desmesuradamente, nos dice Leibniz, al «crecer hasta el infinito el volumen de teoremas nuevos que todavía deben ser encontrados...». Pero eso no es algo que pueda asustar al sentido de la especulación del filósofo barroco, habiendo alojado ya él en su sistema de las mónadas el presupuesto requerido para que el sujeto crezca juntamente con sus tareas, aunque sea a un precio escatológico, quedando rebasada la historia en cuanto historia humana. En el texto lo encontramos expresado en una simple concesión: «Por consiguiente, también los espíritus... tendrían que incrementar sus facultades perceptivas».

Pero por mucho que pueda crecer el cálculo del universo, no reviste la forma de libro, ni tiene la cualidad de la legibilidad, sino más bien la propia de un método transportable de caso en caso, de un instrumento universal, más que de una biblioteca universal. El surgimiento de la figura a partir de una fórmula que, no obstante, aún no contiene nada de ella es el prototipo de todos los deseos de comprender el mundo fáctico como el resultado de algo que él mismo no es y que, sin embargo, conduce obligatoriamente hacia él. Nos referimos a los deseos que van implícitos, como una relación entre el análisis y la síntesis, en toda teoría moderna. No podemos trabar conocimiento con esa fórmula del universo como con un libro, *leyéndolo*; para ver lo que ella hace surgir a nivel intuitivo hay que aceptarla y seguirla como si fuera una orden. Leibniz insiste, expresamente, en que incluso una mosca tiene que poder ser comprendida conforme a este modelo: en cuanto resultado de la ejecución de su fórmula de producción, *quae structuram eius (sc. muscae) exhibeat*.

Si tomamos distancias respecto de ese fragmento tardío de Leibniz, nos llama enseguida la atención el hecho de que esté escrito en dos lenguajes: por un lado, en el lenguaje de una explicación propia del *ars combinatoria* sobre la escritura de la historia, con el resultado de que todo transcurso histórico tenga que repetirse tras períodos de mayor o menor duración, la que sea; por

otro, en el lenguaje de una especulación metafísica, cuyo resultado es que en el curso del mundo no puede repetirse absolutamente nada, pero el presupuesto de esto se basa en una serie de pequeños cambios imperceptibles, por debajo del umbral de lo constatable. Y Leibniz ha hablado este doble lenguaje no únicamente aquí, sino por doquier: el lenguaje de la *Monadología* y su metafísica de la infinitud, y el de su fenomenalismo, como el que predomina en el borrador de su carta de julio de 1714 a Remond. Al contrario de la teoría leibniziana sobre la historia real, basada por completo en su sistema especulativo, la teoría sobre la escritura de la historia puede ser puesta en relación con ese fenomenalismo. Con ello se indica el grado de satisfacción que él había alcanzado de resultados de su pronta comprensión de lo que constituía la irrefutabilidad de la duda cartesiana y de lo insostenible de su supuesta superación.

Tomar los fenómenos, con tal que permanezcan consistentes, es decir, que no se refuten a sí mismos, como realidades —incluso bajo la sospecha de que no fueran sino sueños muy exactos y duraderos— es una posición bien fundamentada, hasta desde un «punto de vista superior». Quien pida más, podría recibir menos, si bien más hermoso. Si esto se aplica a la especulación histórica, es imposible pasar por alto su conexión. En el plano de la posible solidez y profesionalidad del historiador —es decir, en lo recogido en aquellos infolios de la biblioteca imaginaria—, la historia es todo un complejo de un tipo inequívoco de acontecimientos y acciones, que puede muy bien ser sometido a los procedimientos del *ars combinatoria*, mostrando así su condición de retornable.

El racionalista no puede sino escandalizarse con ese estado de cosas y el metafísico lo ayuda a hacer valer el «principio de razón suficiente» mediante una serie de cambios subliminales y marginales, que se le escapan, por necesidad, al historiador. Quien pide más, recibe menos, cosa que aquí significa que se le exige una paciencia a largo plazo incompatible con las medidas de la conciencia del tiempo que rige en el mundo de la vida y que a ella le resulta insostenible. Se verá obligado a renunciar a tener una visión del mundo que pudiera designarse como intuitiva y que pueda revestir la forma de una serie de esperanzas por determinar. Aquello que no se puede, de ningún modo, esperar hace enfriar la esperanza.

El historiador, mientras tenga que continuar siendo, irremediablemente, partidario del *fenomenalismo* en la preparación de sus vastos infolios, cultiva esas formas de medición relativamente más humanas, ya que insiste en la comprensibilidad de lo descrito; el procedimiento combinatorio, en el que difícilmente incurriría él

mismo, le condena a conceder, en definitiva, la falta de sentido de la totalidad de la que él se ocupa en comparación con la que el metafísico tiene dispuesta, así como a reconocer el retorno de lo igual como la otra cara, matadora de todo sentido, de su insistencia en lo *importante*.

Estos apuntes de Leibniz sobre filosofía de la historia permanecieron desconocidos para sus contemporáneos. Otra suerte corrió el grande e intrincado mito final del *Essais de Théodicée*, cuya primera edición fue en 1710, experimentando rápidamente una serie de reimpressiones y traducciones. Es como una continuación de los diálogos de Lorenzo Valla en torno a la libertad de la voluntad, dirigidos contra el libro quinto de la *Consolatio* de Boecio, desarrollándolos hasta el pasaje del sueño del sacerdote oracular de Dodona en el santuario consagrado en Atenas a la hija de Júpiter. Si todo está predeterminado por él, ¿cómo puede haber libertad o un destino autodeterminado? ¿Y cómo puede un Dios así verse libre de la acusación de ser Él mismo el culpable de aquello que castiga? El desplazamiento de esta pregunta a un terreno de politeísmo facilita una separación de competencias, pero también la aceptación de una mengua en los atributos divinos.

Palas Atenea conduce al soñador hasta el *Palais de destinées*, del cual es guardiana: el arsenal de los mundos posibles. Hasta aquí habría venido el creador de mundos, a fin de decidirse por uno de esos mundos y que fuera el real; y aquí es donde, de cuando en cuando, revisa su decisión. Incluso Él sólo había sido libre en relación con el *conjunto* de los mundos y cualquier cambio a favor del reclamante del mito habría exigido otro mundo distinto. Estas irrompibles totalidades son actualizadas y representadas en un espacio cósmico: «Quand il y fut, ce n'étoit plus un appartement, c'étoit un monde». Pero ¿cómo es eso? ¿Una exposición cósmica sin piezas expuestas? El narrador titubea un momento en la elección de una imagen apropiada: una representación teatral, a causa de la analogía de la *representation*, la *repraesentatio* escolástica, o bien *un gran volume d'écritures*. La historia del mundo que uno, justamente, ha buscado es —enseña la diosa— *le livre de ses destinées*. Aquel por el que uno pregunta lleva, en el frontispicio, una cifra y siguiéndola se encuentra el texto del libro; sólo se necesita poner el dedo sobre él para tener la *representación* completa de lo determinado por él. El soñador no necesita leer; la relación con el libro es más cosa de magia que de entendimiento.

Es verdad que, para el soñador, las representaciones de los mundos posibles son como las del mundo real; la pregunta sobre

qué es lo real queda decidida por el hecho de que pertenezca a un mundo, de que tenga consistencia en él. Sin embargo, pasa por la experiencia de una cegadora evidencia momentánea de la que tiene que ser liberado por la diosa sobre el mejor de los mundos posibles y, por ello, el real. Pues en la totalidad hay un criterio de realidad distinto del que hay en el individuo. El que los mundos posibles sigan siendo conservados también en la biblioteca de aquel palacio tras la decisión originaria en favor de uno de ellos se fundamenta en la reversibilidad de la elección de Júpiter: en esto está respaldado por su certeza de ser sabio y justo. Su *Teodicea* va en sus libros. Al final, el autor de los *Essais de Théodicée* reniega, irónicamente, de la originalidad de su propia obra.

XI

UN MUNDO ROBINSONIANO FRENTE AL MUNDO DE NEWTON

Desde el mismo punto de partida que Leibniz —lo irrealizable de la exigencia cartesiana de demostración de la *existencia* del mundo—, George Berkeley llega a una variante del fenomenalismo. Como fórmula abreviada de su tesis principal se podría dar la siguiente: no sabemos lo que significa la palabra *existencia*. No tiene ninguna base en la intuición. Hasta a un fenomenólogo partidario del fenomenalismo le parecería un argumento suficiente ver lo irrealizables que son aquí las demandas de demostración, siempre que el fenomenólogo no hiciera alarde, siguiendo los pasos de Husserl, de saber lo que significa la expresión *existencia* mediante el recurso a una base más amplia de intuición.

Ante el otro ingrediente de la especulación histórica de Leibniz, Berkeley está perplejo, sin poder comprender en absoluto de qué se trata: de lo imperceptible y sus valores marginales de transformación no sabe él nada e insiste en no poder saber nada. El *minimum sensibile* es también el caso límite de la realidad; más allá de aquí comienza el reino de las meras palabras.

¿Es posible aceptar a una cabeza así —que porfía en que no podemos saber, en absoluto, lo que significa que algo exista de verdad y no sólo en nuestra representación— que salga diciendo que es realista? Encaramándose en la más arrogante de todas las frases filosóficas: «Según mis principios, hay una realidad...».¹²⁸

«Conocemos muchas cosas», escribe Berkeley, «para las que nos faltan palabras que puedan expresarlas.»¹²⁹ Para un absolutismo lingüístico, que se ha hecho usual, esto supone una sorpresa: el mundo no sólo sería lo que nos alumbró el lenguaje, sino más bien

128. Berkeley, *Philosophical Commentaries* (1707/1708), n° 305, trad. alem. de W. Breidert, Hamburgo, 1979.

129. *Ibid.*, n° 223.

todo lo que se presenta a la intuición. Pero para Berkeley no es menos cierto lo contrario: tenemos muchos términos para los cuales nos faltan cosas. El término es, con seguridad, uno de ellos. De ahí el «axioma» —expresamente llamado así— de Berkeley: «Ninguna palabra es usada sin una representación».¹³⁰ Ahora bien, se puede decir que el *realismo* de Berkeley consiste en que él exige, para la creación del mundo, precisamente el respeto a este axioma: ninguna cosa sin una representación. En la naturaleza no ocurre nada en vano y todo lo que no entrara en la conciencia de su único destinatario, el hombre, sería en vano. Se trata de la finalidad de la creación dirigida por completo hacia sus miembros inteligentes y, consiguientemente, del restablecimiento del viejo postulado de su visibilidad, en una nueva versión, extendida a toda la sensibilidad, no únicamente a la visual. No escatima burlas para la gente que habla de lo infinito, de lo invisible, de lo infinitamente pequeño, de la *fuerza* o de las cualidades secundarias como de algo que, *en realidad*, sería distinto a como aparece: «A esas verdades nosotros, los irlandeses, no podemos llegar».¹³¹

Como Leibniz, Berkeley cree haber logrado una ventaja definitiva frente a la duda desencadenada por Descartes: «Yo estoy por la realidad más que cualquier otro filósofo. Los hay que abrigan mil dudas y que sólo saben con seguridad que nosotros podemos ser engañados. Yo afirmo justamente lo contrario».¹³² Esto significaría el final del *genius malignus*. No puede haber engaño donde nada se afirme. Es una forma tan masiva de realismo que excluye toda otra implicación del fenómeno que vaya más allá de como se presenta.

Por mucho que hiciera —y le quedaba aún un montón por hacer— el progreso moderado de la ciencia de la naturaleza en la época de Berkeley para conservar al mundo el hombre, y durante más tiempo de lo que correspondía a su caducidad, Berkeley quería algo totalmente distinto, más bien lo contrario: conservar al hombre el mundo como algo que no se le escabulla con la prepotencia de lo invisible e inaccesible, como una construcción de su propia teoría, reducido a una serie de fórmulas y leyes. Lo que habría que mantener es el puro valor intuitivo, el único que tiene el mundo para la naturaleza sensorial del ser racional: «Una cosa no percibida es una contradicción...».¹³³ Ésta es la razón de la singular fascinación que sobre él ejerce la figura de Robinson —que to-

130. *Ibid.*, n° 356.

131. *Ibid.*, n° 392.

132. *Ibid.*, n° 517 a. - n° 563: «Nadie está más lejos del escepticismo que yo».

133. *Ibid.*, n° 579.

davía no existe con ese nombre, apareciendo en la literatura un decenio más tarde—, encerrado en su isla, y al que lo que menos le tienta es reducir el valor de la intuición sensorial mediante la producción de palabras, embarcándose en preguntas acerca de aquello que no puede ser objeto de la intuición o sobre qué otra cosa pudiera ser lo intuitivo. Al menos él no sabría qué hacer con el concepto de *existencia*, que sería cosa de eruditos.

El tipo de Robinson y el del ciego de nacimiento que recobra la vista son las dos figuras características y familiares de aquel siglo, llamadas a representar, en la experimentación conceptual, la originalidad de la mirada sobre el mundo, antes de toda ciencia —un mundo reducido, pues, antropológicamente, al mundo de la vida—. Sobre todo el ciego de nacimiento nos muestra que la primacía teórica que Locke otorga a las cualidades sensoriales primarias, con su presuposición de un espacio tridimensional, es algo basado únicamente en la especificidad del sentido del tacto, con sus medidas, que se mantienen constantes, y su rígida percepción de la identidad de los cuerpos. Éstos se ofrecen a la visión recobrada de una forma extraña, con magnitudes cambiantes según la distancia y con identidades que sólo pueden producirse indirectamente, mediante la perspectiva.

Para la concepción que Berkeley tiene del mundo lo decisivo es la negación de un espacio de experiencia óptico. Pone en tela de juicio el que nuestra capacidad de diferenciación de distancias se base en confusas conclusiones sacadas a partir del cambio del ángulo visual; sería, más bien, un resultado inmediato de la auto-percepción del cambio de la posición de los dos ojos. Aunque, objetivamente hablando, la distinción de Berkeley pueda parecer de poca monta, es importante por sus consecuencias, pues significa que en nuestra sensibilidad no va implícita ninguna geometría. El espacio no es, como dirá más tarde Kant, la *forma del sentido externo*. En su violento rechazo de cualquier suposición de mecanismos que lleven a conclusiones implícitas e inconscientes, en pro del carácter claro y franco de la conciencia consigo misma, Berkeley únicamente será superado, dos siglos más tarde, por Husserl, cuando éste reivindique la no solapabilidad incluso para la percepción ajena. De lo que se trata, para Berkeley, es de dejar a la experiencia que diga lo que ella es y lo que contiene en sí misma, no haciendo de ella un sistema de meras indicaciones que apunten a algo distinto, sean sustancias, átomos, objetos indivisibles o fuerzas.

El viejo lema de *salvar los fenómenos* se ha convertido en la mera salvación de la visibilidad de los mismos, hasta culminar en el principio de la visibilidad universal, si bien el sentido del tacto sigue conservando, en el mundo de la vida, su primacía, en relación con el descubrimiento de lo espacial, como una forma de ordenación proyectada luego al ámbito de la óptica. Qué significa esto lo podemos ver fácilmente en la desactivación de la intervención copernicana, como si se tratase de una simple perturbación. Construir a partir de la percepción un sistema —como si fuese una forma lacónica y exacta de referirse a la legibilidad de un comunicado acerca del hombre y su puesto en el cosmos— sería la raíz de los yerros en que incurren las dos concepciones cósmicas. No es que el hombre se equivoque allí donde él había desconfiado siempre más, en la facultad sensorial, sino en ese querer-ir-más-allá de ella, «in the inferences he makes from his present perceptions». ¹³⁴ Él fracasa no como lector, sino como exégeta del texto: como juez, no como testigo.

En ello se basa la imparcialidad e imperturbabilidad con que el lenguaje se autoafirma, frente a todos los cambios teóricos; caería en la ridiculez quien siguiendo a Copérnico no quisiera ya admitir la salida o la puesta del sol. El lenguaje cotidiano no tiene ninguna prerrogativa de verdad, sino sólo la de ser el menos influenciado por el cambio de sistemas, y de ahí la regla: «To think with the learned, and speak with the vulgar». ¹³⁵ Con todo, esta regla es la del mal menor; pues el lenguaje constituye, en cada caso, la única fuente, por ser la única posible, del error. En su vinculación con las representaciones hay siempre una superabundancia, un exceso de afirmación.

134. Berkeley, *Dialogues between Hylas and Philonous* (1713), III, en *Works*, ed. de Luce y Jessop, vol. II, pág. 238 (trad. cast.: *Diálogos de Hylas y Philonous*, Barberà del Vallès, Humanitas, 1983): «We do not perceive any motion of the earth: but it were erroneous thence to conclude, that in case we were placed at as great a distance from that, as we are now from the other planets, we should not then perceive its motion». Para enunciados que puedan ser comparados entre sí tienen que producirse, o suponerse, condiciones sensoriales similares. El geocentrismo es entendido aquí como una experiencia táctil; en cuanto tal, no puede ser incluido en un sistema fundado en la óptica. En el fondo, una teoría no sería más que una intuición ficticia de los objetos desde un lugar hipotético: «...And be enabled to pass a right judgment of what could have appeared to us, in case we were placed in circumstances very different from those we are in at present», en *Principles of Human Knowledge*, § 59 (trad. cast.: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992).

135. *Principles of Human Knowledge* (1710), § 51.

La filosofía es la facultad de leer las representaciones sin el texto hecho por el hombre, leerlas como lo único y realmente común al espíritu divino y al humano, al contrario de la suposición de Galileo, de que eso común sería la matemática. Ya que «según esto, las palabras pueden tan fácilmente engañar al espíritu, yo intentaré, cualesquiera que sean las ideas, miraras, por así decirlo, en su simplicidad y desnudez, apartando de mi mente, en lo posible, aquellas denominaciones que una larga y continua costumbre ha vinculado tan estrechamente con ellas... Los objetos de mi consideración los conozco de una forma clara y exacta. No quiero abrigar la falsa opinión de estar en posesión de una idea que no tengo».¹³⁶ Este procedimiento, que lleva tan cerca de la evidencia fenomenológica, da a este futuro obispo el atrevimiento de hacer una alusión al árbol paradisiaco del conocimiento: «En vano extendemos nuestras miradas hacia los espacios celestiales y escudriñamos el interior de la tierra; en vano buscamos el consejo de los libros de los hombres doctos y seguimos tras las oscuras huellas de la Antigüedad; sólo deberíamos correr la cortina de palabras, para ver, con claridad y nitidez, el árbol del conocimiento, cuyo fruto es exquisito y accesible a nuestra mano».¹³⁷

El *idealismo* de Berkeley se entiende a sí mismo como un realismo extremo, y esto gracias a la convergencia de la experiencia y la inmediatez. En ello se basa también el alto grado de favor que se le concede al fondo de la metáfora de la legibilidad. Pues, por paradójico que pueda sonar, el lenguaje ha perdido en ella su papel mediador: el *visual language* no es un medio, sino, en última instancia, la cosa misma. La mirada dirigida a las desnudas representaciones se percata de que no necesita dar un rodeo por lo completamente otro de la naturaleza para pensar los pensamientos divinos. Berkeley es aquí admirablemente consecuente, aunque sin llegar a las últimas consecuencias, es decir: que pensar los pensamientos de Dios no puede significar sino que quien piensa estos pensamientos es, él mismo, Dios. Pero lo esencial es que esas representaciones no hacen ahora referencia más que a sí mismas.

El rechazo de la matemática como *procedimiento* de transformación de la intuición sensible en algo formal está al servicio de ese propósito. ¿Por qué razón el mundo debería ser percibido y

136. *Ibid.*, *Introduction*, § 21-22 (trad. alem. de F. Ueberweg).

137. *Ibid.*, § 24.

pensado a través de cualquier otro medio cuando puede ser captado, y de una forma directa e inmediata, en su propia genuinidad? De ahí que todo vaya a desembocar en una pérdida de *sustancia* del viejo concepto de naturaleza. En su lugar, la sola y única función que tiene ese universo visible, «mal interpretado» como algo exterior, es dejar que el sujeto se percate de su participación en la subjetividad divina: «Limitaos a hacer que uno de esos que instigan al ateísmo mire en sus propios pensamientos y que luego intente ver si puede comprender cómo algo sensible o imaginable —aunque no sea más que una roca, un desierto, un auténtico caos o un confuso torbellino de átomos— puede existir sin un espíritu, y eso bastará para convencerlo de su locura».¹³⁸

Desde que Newton hiciera de él un *sensorium* divino, el espacio se había convertido en el rival más encarnizado de esa inmediatez. Como base absoluta de los conceptos fundamentales de la experiencia, es él el que confiere también la metáfora de lo absoluto a la distancia entre el sujeto infinito y el finito. Berkeley lo hace, en cuanto tal, desaparecer. Que el hombre pueda tener un concepto del espacio y una geometría no le viene de ser un ente con intuición, sino con voluntad y con el movimiento inervado que ella tantea. Pero sacar de aquello un patrón para medir el valor de su conocimiento —esfuerzo desesperado por conseguir la exactitud— parece ser una demoníaca desviación de lo que es capaz el entendimiento. El espacio es la dimensión de la autoconservación, no de la autoconsumación. Las ideas están ante el espíritu en toda su accesibilidad, esperando sólo ser, simplemente, leídas, *no vueltas a leer una y otra vez*, como si contuvieran todavía algo que las sobrepasa.

El viraje de Berkeley contra la ciencia de tipo newtoniano es una defensa de la inmediatez. ¿Es realmente tan importante, en la consideración de la naturaleza, la medida exacta, que tienen siempre a la vista los matemáticos en relación con los productos que ellos mismos se han inventado? Es verdad que deberíamos servirnos de la naturaleza —en tanto que ha sido asignada al hombre por la bondad y sabiduría de su creador— según esa determinación de la exactitud, tanto para la conservación y adorno de la vida, así como para gloria de Dios, pero poniéndonos, simultáneamente, fines más nobles que el de hacer remontar cada fenómeno a leyes generales, sólo expresables mediante un formalismo inventado *ad hoc*. El levantar y orear el espíritu mirando la plenitud, be-

138. Berkeley, *Hylas and Philonous*, II (trad. alem. de R. Richter).

lleza y orden de los fenómenos naturales no es lo mismo que su dominación mediante teorías, que sólo tiene lugar llamando a consulta a ese dispositivo heterogéneo que es el concepto de espacio. Aquella elevación del espíritu no sería, en absoluto, un deleznable efecto secundario de todo ese trabajo: «Como un hombre sabio, al leer otros libros, dirigirá sus pensamientos hacia el sentido e intentará sacar provecho de él, más que usarlos para observaciones gramaticales sobre el lenguaje, así parece que en la lectura del libro de la naturaleza es indigno del espíritu intentar remitir con demasiada exactitud cada fenómeno particular a leyes generales o empeñarse en demostrar cómo se deriva de ellas».¹³⁹

El absolutismo de la percepción no sólo va dirigido contra la desvalorización de las cualidades sensoriales secundarias por parte de Locke, sino también contra el instrumental técnico de la experiencia, especialmente el telescopio y el microscopio. Éstos no nos descubren el mundo, sino un mundo *sui generis*; el mundo no debe ser entendido como una disolución en los minúsculos cuantos naturales de la óptica. «Un microscopio nos desplaza, en cierto modo, a otro mundo. Nos ofrece un escenario de un tipo de objetos totalmente nuevos, completamente diferentes de aquellos que vemos con los ojos solos. La diferencia más notable consiste en que los objetos que son percibidos a simple vista guardan unas determinadas relaciones con los objetos del sentido del tacto... mientras que entre los objetos visuales captados con ayuda de un buen microscopio y los objetos táctiles no hay tal conexión.»¹⁴⁰ En el fondo, el hombre que mira con ayuda de un refuerzo óptico no es, para Berkeley, más que el ciego de nacimiento, tan frecuentemente evocado en ese siglo, el cual, al recobrar por primera vez su facultad de visión, no es capaz de identificar lo que ve con los objetos que le son familiares por el tacto y la acústica, cuyos nombres no sabrá utilizar de inmediato para la nueva serie de representaciones. Su vivencia, su tarea apremiante consistirá en interrelacionar dos mundos sensoriales heterogéneos, sin adjuntarlos a una tercera esfera de cosas como a su común polo de referencia, sin olvidar que el nuevo mundo sensorial es autárquico, como el viejo, es decir, necesita de éste únicamente desde un punto de vista ontogenético, al hilo de la permanencia de los nombres. Al ciego de nacimiento sanado se le representará, de una forma incompa-

139. Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, § 109.

140. Berkeley, *Essay towards a New Theory of Vision*, 1709, § 85 (trad. cast.: *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, Madrid, Aguilar, 1965).

nable, lo que es una metáfora: pronto el término *visible* ocupará el lugar de lo táctil, que sigue manteniendo, por su carácter *asible*, la primacía respecto a la realidad de la vida cotidiana.

Cuando en los textos de Berkeley sobre la teoría de la percepción sale repetidas veces la metáfora del *visual language* en ella, ya no se quiere indicar una analogía con el libro de la Revelación. La percepción óptica es ya lenguaje por sus referencias al servicio de la vida: el muro, aún no accesible al sentido del tacto ni examinable en su impermeabilidad es como el signo de un obstáculo, contra el que parece, *a primera vista*, poco aconsejable colisionar. Dado que las experiencias incisivas de la vida son, preponderantemente, *hápticas*, táctiles, lo visible se convierte en un lenguaje cifrado de la naturaleza, para anticipar la experiencia, sólo posible en la cercanía.¹⁴¹ La metáfora de la relación lingüística del muro óptico con el háptico debe precisamente impedir que ambos sean tomados como meras manifestaciones de un tercero. De ese enlace morganático entre los mundos sensoriales vive también la matemática, al traspasar, por proyección, las relaciones de la percepción táctil al ámbito visual, *explorando* sus datos con vistas a su exacta cuantificación.

Pese a la semejanza de los giros, la metafórica sobre la naturaleza como lenguaje divino se ha de entender de una forma radicalmente distinta. Ese *lenguaje para nuestros ojos* no significa otra cosa que la autorreferencia de todo. Ahí reside una especie de tabú de la interpretación, como retornará mucho tiempo después en textos de carácter estético. La suposición de que el *visual language* señala hacia otra realidad e instruye sobre ella, no siendo más que una simple mediadora suya, coadyuva, una vez más —como en la perspectiva geométrica— a que se cuele el concepto de espacio ofreciendo ubicación a algo que, sin embargo, es evidente que sólo tiene lugar en la propia conciencia, sin distanciarse un ápice de ella. Los objetos de la percepción visual constituyen el «lenguaje universal del creador».¹⁴² Berkeley no se siente enseguida seguro al usar esta metáfora. Ese «lenguaje universal» tenía aún en el *Ensayo de una nueva teoría de la visión* la misma función que Descartes asignara a la teoría de la naturaleza en su totalidad: hacer posible el dispositivo objetivo de la vida en este mundo. Es verdad que la

141. Berkeley, *New Theory of Vision*, § 140; *Theory of Vision or Visual Language, shewing the immediate presence and providence of a Deity, vindicated and explained* (1732), § 46.

142. *Ibid.*, *New Theory of Vision*, § 147.

reivindicación de seguridad en la coordinación de impresiones ópticas y táctiles no insiste más que en la envergadura de una garantía así para la vida, pero de ello saca ganancias hasta la matemática: «De ahí viene que la voz del creador, la cual habla, en cierto modo, a nuestros ojos, no parece estar sujeta a la falsa interpretación y a las muchas ambigüedades a las que están expuestas, inevitablemente, las lenguas, tal como fueron inventadas por el hombre. Acaso podríamos derivar de ello el singular poder demostrativo y la claridad de las pruebas geométricas».¹⁴³

Así pues, la matematización de la experiencia científica de la naturaleza no es más que un producto secundario de la coordinación metafórica de la percepción óptica con la táctil. La providencia divina —consistente en que «los caracteres escritos por la divinidad en toda la creación se le presenten grandes y legibles al hombre de sensaciones claras y sano entendimiento»—¹⁴⁴ no sirve de fundamento a ninguna generalización de las demandas de la teoría, por ejemplo, utilizar los instrumentos ópticos. La providencia divina logra su pura autorrepresentación, más bien, en una especie de gozo que entonces todavía no se llamaba *estético*: «Y al mismo tiempo que enseña, alegra y entretiene al entendimiento con un gusto y encanto únicos».¹⁴⁵

La matemática es para la experiencia algo así como la filología para el goce de la poesía: una demanda pedante de exactitud que no puede hacer más rico el contenido, sino únicamente satisfacer una cierta necesidad de seguridad —esa «hija favorita de la época»—. Ya en su temprano cuaderno de anotaciones se había preguntado Berkeley: «¿En qué se basa la necesidad de seguridad en tales pejugueras? El hecho de que la valoremos tanto en ellas viene de que pensamos no poderla obtener, si no es ahí, en ningún otro sitio».¹⁴⁶ Luego, en la introducción a su obra principal, captó en el lenguaje una disposición a la matemática, al formalismo algebraico. Tanto en la lectura como en el habla los nombres comunes «son utilizados, en gran parte, como las letras en el álgebra, donde, si bien con cada letra se designa una cantidad determinada, no

143. *Ibid.*, § 152.

144. Berkeley, *Theory of Vision or Visual Language... vindicated and explained*, § 7 y § 38: «La percepción visual es el lenguaje del autor de la naturaleza»; o bien § 40: «Un lenguaje natural... que tiene como autor al mismo autor de la naturaleza».

145. Berkeley, *Alciphron or the Minute Philosopher* (1732), IV, § 14 (trad. alem. de L. Y. F. Raab).

146. Berkeley, *Commentaries*, n° 336.

es necesario, para ir avanzando como es debido en el cálculo, que, a cada paso, cada una de las letras haga aparecer en nuestra conciencia la cantidad concreta que ella está llamada a representar». ¹⁴⁷ Esto es, en germen, lo que seguirá constituyendo, más de dos siglos después, en el último tratado de Husserl, la crítica de la nueva ciencia desde la perspectiva fenomenológica: la tendencia que tiene el lenguaje a suponer falsamente, a cortar la intencionalidad antes de completarla y, en definitiva, a caer en la formalización y tecnificación. Husserl aún habría estado de acuerdo con la hermosa alegoría con que Berkeley ilustra la relación entre la intuición y el pensamiento. Esta vez no es solamente un ciego de nacimiento, sino todo un pueblo de ciegos de nacimiento, adonde llega un extranjero, el cual, siendo el único en todo el país que ve, les hace, por primera vez, accesible su propia realidad, un mundo extraño para ellos. Al poder predecir en todo momento con lo que se encontrarían o contra lo que chocarían si se mueven durante este o aquel tiempo en esta o aquella dirección, les da una orientación que despierta en ellos una admiración sin límites, «de que uno que antes nunca estuvo en el país lo conozca tanto mejor que ellos mismos». ¹⁴⁸ El valor explicativo de la alegoría nos revela una diferencia cualitativa: los ciegos viven la aportación del vidente como un logro en la dimensión temporal, dado que se les anuncia una serie de objetos y hechos con los que serán confrontados sólo en el curso de determinadas acciones y movimientos, mientras que el vidente no hace otra cosa que valorar el panorama que a él se le ofrece simultáneamente en el espacio con vistas a la localización de posibles experiencias táctiles. La dilatación que con la provisional predicibilidad experimenta lo presente y actual se realiza al nivel de una aportación sensorial limitada, indudablemente menor; con todo, es ésta, justamente, una alegoría acerca de cómo la cientificidad exacta había conseguido el estupendo prestigio de poder disponer sobre el tiempo. Este efecto no se podría hacer valer entre videntes. Para éstos, la falta de simultaneidad entre lo enunciado y su confirmación no sería más que una carencia. La transformación de ésta en la suprema eficacia de la experiencia desconoce su íntima determinación de coincidir con la pura actualidad de Dios.

147. Berkeley, *Principles of Human Knowledge, Introduction*, § 19.

148. Berkeley, *Alciphron*, IV, § 15. Alegoría prefigurada en *New Theory of Vision*, § 148.

Esa intimidad es rota tan pronto como el sentido del tacto se convierte, a la hora de referirse a lo que aporta la conciencia, en la metáfora absoluta. Aquél es el que crea el esquema de lo interior y exterior, traspasado a las percepciones visuales, asignando al conjunto de las mismas el índice de un mundo *existente* fuera del espíritu. Esto no se deriva del *visual language*, si lo consideramos simplemente en lo que, de suyo, es: «Todo lo propiamente percibido por la facultad de la vista son colores, con sus variaciones y sus diversas relaciones entre la luz y la sombra. Sin embargo, el cambio continuo y el fluir de aquellos objetos directos inmediatos de la visión hace que sea imposible domeñarlos como, por ejemplo, a las figuras geométricas... Propiamente, lo que nosotros vemos no son ni cuerpos ni superficies de variados colores, sino únicamente una diferencia de colores».¹⁴⁹ Ese *impresionismo* representa la más exacta correspondencia con la no disponibilidad del mundo, su carácter de algo no manejable, pese a presentarse ostentosamente como algo dado; es la última forma de las reservas que Dios guarda para sí respecto al mundo, dejando libre, al mismo tiempo, el gozo *estético* del mismo.

Éste es también el fundamento de que el mundo, aunque sea el lenguaje del Creador, no pueda ser un mero *medio* de expresión o comunicación. En la falsa interpretación de su legibilidad tiene que entrar necesariamente el esquema de la disociación espacial entre sujetos: sólo si se contraponen, como extraños, al sujeto de *allá* y al sujeto de *acá* abajo se insinúa una tercera instancia, que, antes que nada, tendría que establecer una vinculación y un conocimiento mutuo entre ambos. La función de algo medianero, donde se base, con todo, la más íntima compenetración, pediría un estado de *preñez significativa*. Cuando lo miráramos, algo tendría que desprenderse de ello y ser tomado como un efecto suyo, algo que seguiría existiendo igual aunque no lo miráramos. Va tomando forma el problema de la intuición sensorial y la descripción. La descripción puede presentarse como el resultado y la quintaesencia de la intuición, mientras que no puede ser otra cosa que una indicación destinada a cada intuición particular y a su identificación. Ninguna descripción aporta lo que ofrece la intuición; lo único que hace es ayudar a llegar a la intuición de la que *se habla* en la descripción.

Donde Berkeley quiere que nos cojamos a su palabra —cuando habla del impresionismo de la intuición de la naturaleza como

149. Berkeley, *New Theory of Vision*, §§ 156-158.

algo inmediato a los *pensamientos* divinos—, no hay para Voltaire otra cosa que la metáfora absoluta que da cuenta de la interrelación del autor y su público. El autor debería tener la ligereza y la imperceptibilidad de la entrada de la luz en el ojo (y no es casual que en *este* autor aparezca la metáfora de la luz): «Les pensées d'un auteur doivent entrer dans notre âme comme la lumière dans nos yeux, avec plaisir et sans effort, et les métaphores doivent être comme un verre qui couvre les objects mais que les laisse voir». ¹⁵⁰ La función que se le supone inevitablemente a la metáfora es reveladora. Ésta no queda disuelta en la inmediatez de la óptica metafórica; no obstante, la perturbación que produce es minimizada, como la del vidrio protector de un escaparate, que impide tocar las cosas —piénsese de nuevo en Berkeley—, pero, al mismo tiempo, les da la categoría de algo expuesto y digno de ser contemplado.

150. Voltaire, *Notebooks*, ed. de Th. Besterman, I, 346.

XII

TENDENCIAS EN LAS PROXIMIDADES DEL SIGLO XIX

El siglo a principios del cual surgiera el fragmento *Apokatástasis* no pudo experimentar su influencia, porque se encontraba en paradero desconocido entre las existencias del archivo. Sin embargo, su contenido circunscribe toda la libertad de movimientos que se abría a la época. Sobre todo en relación con la diferenciación entre la posibilidad y la realidad, que, cuando menos se lo esperaba, había pasado a formar parte de la temática del método de producción de aquella imaginaria biblioteca universal. Y tenía que abrirse paso hasta el concepto mismo de razón: ¿qué aspecto presentaría el saber universal? ¿Bastaba con prever la inteligencia cósmica que iba a ser introducida por Laplace a finales de siglo, capaz de deducir a partir de una situación dada del universo la situación correspondiente a cualquier otro instante? ¿O sólo puede hablarse de razón como un compendio de aquellos enunciados que tendrían validez en cada uno de los mundos posibles, pero posibilitando también que, de entre ellos, se extraiga el conocimiento del mundo real, el cual destaca, evidentemente, en todo ese conjunto?

Bajo este aspecto, resulta sorprendente que a los posibles mundos naturales correspondan las posibles historias humanas, pero éstas configuran un todo finito y cumplen con la exigencia de racionalidad —de hacer, con el tiempo, que del mejor de los mundos posibles salga el correspondiente próximo mejor de los posibles—sólo cuando se desvían, subliminalmente, de las repeticiones. El decir que Dios habría elegido y realizado el mejor de los mundos entre la infinidad de mundos posibles es, con respecto a la realización humana de su historia, como una constatación de una insuficiencia estática, pues la historia hace del mejor de los mundos posibles más que la creación. Por ello, en aquella biblioteca combinatoria todo apuntaba a la historia, como el objeto para el que merece la pena emplear todo el esfuerzo analizador. Esa historia la constituye no sólo la verificabilidad de los grandes he-

chos, decretos y tratados, con la preeminencia de las acciones de carácter público, sino que también la multiplicidad de la experiencia individual del mundo y de la historia universal reclama, tanto por su cantidad como por su cualidad, estar presente, como algo importante, en ella. Sólo eso hace del *libro de la historia* una megabiblioteca.

Respecto a su autoría ficticia, hay que decir que esta biblioteca se encuentra entre lo que sería posible a un Dios —sin concernirle absolutamente en nada, ya que sólo se trata del fardo, contingente, de secuelas de su creación— y lo que, si bien puede hacerse comprensible al hombre según sus principios metodológicos, según su realización sólo puede tener el valor de una metáfora absoluta. Respecto a la primacía de la historia sobre la naturaleza podemos decir que el *gran libro* se ha desprendido de aquel hasta ahora su único autor imaginable, pero sin encontrar aún otro nuevo. Está *sin señor*, en un estado indeciso, entre la pertinencia divina y la humana. Como si tuviera que ser aún rescatado y restituido para él, desde antiguo, legítimo tenedor de libros, pero siendo ya el libro absoluto que ha podido hacer un intelecto al que urge su autoafirmación y que se entiende a sí mismo como creador, avanzando en su papel de sujeto de la historia.

Leibniz había interpretado la inconmensurable relación entre la posibilidad y la realidad en el sentido de una oportunidad que se le presentaba al hombre para ampliar, al menos, la realidad en la que tenía competencias, y eso, en el fondo, mediante una ampliación de esas mismas competencias, es decir: no mediante invenciones, sino mediante la sistematización de la capacidad de inventiva (*ars inventionis*) en cuanto tal. El traslado del angosto núcleo de la realidad a través del espacio infinito de la posibilidad no sigue siendo, como al final del Medioevo, una descripción de la voluntaria moderación del majestuoso acto de la creación, de la insondable soberanía de su autor, sino que se transforma en la descripción de un poder no usado: de una predisposición hacia una realidad que está en espera de la próxima intervención. Esa nueva interpretación de los modos de la realidad y la posibilidad transforma al siglo, o mejor, si se prefiere decirlo así, describe su capacidad de cambio como la propia de una época que no se forma a partir de lo alcanzado, sino que se pone en marcha en dirección hacia lo no conseguido. No sólo saber es ya poder, en el sentido de la ecuación de Francis Bacon; poder es, como describimos, la capacidad de ir más allá hacia un poder mayor. Esto sirve también para la concepción de la historia: la *historia magistra vitae*

significa que, en medio de la entusiasta apropiación de la historia en cuanto algo que uno mismo ha podido realizar, aspiramos a hacer de ese poder algo que sea posible destacar y generalizar.

La producción de legibilidad es un fenómeno que está en íntima conexión con la interpretación de lo real a partir de lo posible. Ya he indicado que la cualidad expresiva, lo fisonómico, sólo puede ser entendido con base en la significación de la acción mediadora, como la improbabilidad que supone en el ámbito de la aparición. El mundo ha adquirido su cualidad expresiva mediante la suposición de una voluntad que está detrás y quiere autocomunicarse. La nueva producción de legibilidad sigue a la época de los descubrimientos y de los instrumentos ópticos; no significa únicamente un refinamiento en los medios lingüísticos, un incremento de su precisión, sino, ya antes de eso, que la cosa se sale del ámbito de la obiedad. Esto es lo que produce su descriptibilidad, sirviendo también de aliciente para traducirla en lenguaje. Se podría decir que Leibniz ha hecho su mayor aportación al poner como presupuesto de su experiencia el carácter extraordinario del mundo. Ha determinado la topografía en donde pueden ser localizados esos bruscos movimientos, con saltos hacia adelante, propios de la producción de legibilidad, tales como los presenta la *Enciclopedia* francesa. Ésta creó un nuevo tipo de *gran libro*, capaz de múltiples metaforizaciones, cosa que, hasta entonces, sólo parecía posible en el cielo o para la contemplación de la naturaleza. Haciendo legible sus dispositivos y prestaciones, mueve al ser humano a que represente el papel relevante, como en aquel libro celeste que llevaba nota de sus acciones y fallos.

Incluso si se le quita a la Ilustración y a su racionalismo la incitación a rivalizar con la Biblia, le sigue quedando el pensamiento programático de registrar en un gran resumen de todo lo que se sabe sobre el mundo también todo lo que se *puede*. Más aún, de someter por primera vez a una posesión como ésta de capacidades aparentemente insignificantes, tanto tiempo pasada por alto, a los medios descriptivos.

La *Enciclopedia* de los ilustrados franceses representará, y, ciertamente, por primera vez con esa amplitud, la industria humana sirviéndose de reproducciones; más característico aún es la envergadura de sus esfuerzos por orientar el lenguaje hacia las tareas de descripción de la técnica y de su instrumental. Si preguntamos si la *Enciclopedia* ha integrado el universo humano en el natural o bien el universo natural en el humano, no podremos asegurar ninguna autodefinición unificada de los enciclopedistas. Sólo en las

expuestas fórmulas de Diderot se encuentra dicho, sin lugar a dudas, el que, para él, toda ampliación en la capacidad de captación del lenguaje no es otra cosa que una integración de lo que se ha hecho accesible a la cultura humana, incluso allí donde los rendimientos humanos crecidos de una forma natural no adquieran el título de bienes culturales si no es así.

Suena como un apéndice a una *querelle* ya trasnochada el que él, en el artículo dedicado a la palabra *encyclopédie* en la *Encyclopédie*,¹⁵¹ quiera ver al progreso fáctico medido o mensurable por la circunstancia de que sería imposible representar el estado actual de la ciencia con los medios de la lengua griega o latina. Por tanto, el estado de rendimiento de la lengua utilizada podrá indicar hasta dónde se ha llegado en una ciencia. Pero la lengua no es creadora, su tarea no es sino recuperar de una forma plástica: siguiendo la realidad con la paulatina transformación de sus medios, adaptándose a las exigencias de la descripción mediante *une infinité de révolutions légères*. La infinidad de fluctuaciones mínimas que, al fin y al cabo, acaban cambiando la lengua, nos recuerda las variantes subliminales que, para Leibniz, deforman las repeticiones de la historia; en ambos casos, la constancia fenoménica es socavada por un movimiento de fondo. Ésta es la razón por la que Diderot considera dignos de atención, en el lenguaje de un autor, aquellos elementos involuntarios, esporádicos, no centrales ni revestidos de una forma acabada; el recuento de los *mots échappés par hasard* acá o allá en un texto hace que se puedan captar, en un autor, *ses lumières, son exactitude et son indécision*. Esto es casi el programa de una *metaforología*, que quisiera también rastrear las huellas de lo que hay de diferente entre el propósito y el horizonte de un autor. Para el enciclopedista nos encontramos ahí ante un dilema total, pues estandarizar, crear una constancia conceptual para asegurar la supervivencia del grado de perfección alcanzado frente a los peligros de decadencia y desaparición no está a la cola de lo que quiere hacer la *Encyclopédie*. Pero no por ello debe obstruirse a sí misma la percepción de lo que es el progreso en relación con el pasado ni la adaptación de la lengua a la velocidad del proceso.

Las posibilidades de la Ilustración se ven amenazadas por la racionalidad de sus prescripciones. Todo el proceso está constituido a base de elementos y pasos tan pequeños que los retículos con-

151. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (París, 1751-1780), vol. V, 637 C- 638 D.

ceptuales se hacen demasiado bastos, mientras que las imágenes, comparaciones y metáforas parecen ser más eficaces para ajustar entre sí los niveles de la realidad y del lenguaje. Hay impresiones de realidades que no pueden ser percibidas conscientemente. A ésas precisamente se podría aplicar la metáfora central, e insuperable, de la Ilustración: «Ce sont comme les reflets d'une lumière générale...». Contra esto va, expresamente, la tarea de la obra central de la Ilustración: en virtud de una ley que se ha dado a sí misma, trata de definirlo todo. Y estas determinaciones conceptuales no pueden ser infinitas, como las definiciones reales de Leibniz. Teoría y praxis de la *Enciclopedia* se entrecrocán con fuerza. La función esclarecedora que desempeña el concepto exige olvidar sin piedad toda su prehistoria metafórica, así como la imposición del neologismo al margen de sus orígenes metafóricos: «Le sens métaphorique n'étoit pas éloigné du sens propre». ¹⁵²

Ahora queda en evidencia que uno de los nuevos y hasta entonces incomprensidos fenómenos para el que el ilustrado necesita servirse *aún* de la metáfora —dado que el concepto no puede captarlo según su función— es justamente el de la misma *Enciclopedia*, para cuyo rendimiento se habían de determinar precisamente los límites del lenguaje. La problemática es resuelta con el descubrimiento de su *perspectivismo*: así como no puede presentar el universo de las cosas naturales y artificiales más que bajo determinados aspectos, ella también se presenta a sí misma bajo aspectos variados. Es casi natural que se presente a sí misma como un objeto *recalcitrante*. Pero una secuela de su desacoplamiento respecto a las pretensiones teológicas sería también la siguiente: ella ofrecería un único sistema del mundo, consiguiendo así la univocidad, si pudiera conocer y convertir en fundamento suyo lo que excluye toda arbitrariedad por ser un sistema fundado en la propia voluntad divina. Ahí habría que seguir tras las vías de *emanación* del universo. Diderot compara esa posibilidad con la ventaja de la hipótesis astronómica en la que el filósofo se coloca en el centro del sol para llevar cuenta desde allí de los fenómenos. Y ya que él da la posición más favorable para la representación de los fenómenos, el lugar central *representa* el aspecto del origen del mundo. Pero un sistema surgido del principio absoluto mismo seguiría dependiendo de la teología. Cosa que vulneraría la universalidad de la *Enciclopedia*. ¿Estaría un precio así compensado por la ganancia obtenida? Es evidente que todavía se vacila en pagar por hacer so-

portable al mundo, con la renuncia a una verdad grande y completa o, al menos, a todas las expectativas futuras y promesas de la misma.

¿Qué apariencia tendría ese sistema equivalente al que da cuenta del aspecto absoluto del universo? Sería un inmenso libro (*un volume immense*), no más de fiar que la naturaleza de la que leeríamos, pero cuya *historia* nunca se nos ofrece en su totalidad. La *Enciclopedia* total, es decir, no perspectivista, sería el duplicado de la naturaleza misma, el *libro sobre la naturaleza* que compite con el propio *libro de la naturaleza*. Su empate definitivo. La idea del intelecto laplaciano parece estar muy lejos, dado que Diderot sólo puede pensar la solución de su problema de tal manera que haga corresponder con la totalidad de la realidad un conjunto descriptivo igual de voluminoso, ordenado según una representación unívoca, en vez de buscar la fórmula que permita deducir cualquier estatus cósmico a partir de uno solo. En vez de esto, el hablar del *gran libro* —cuya fascinación conduce al romanticismo— podría acabar con la idéntica gran decepción de no haber traído ante sí, al perderse el tiempo de la vida, otra cosa que la naturaleza, presentada, una vez más, en un estado físico de inverificable legibilidad. La curiosidad teórica que podría querer esto motiva, ciertamente, un progreso del conocimiento, pero dejando prever que si éste llegase a su fin ella misma no lo soportaría. El transcurso de los siglos habría hecho crecer hasta tales límites la masa de libros que llegará el momento en que será casi tan difícil buscar una información en una biblioteca como en el mundo mismo. Así pues, igual se podrá buscar la verdad en la naturaleza que en la sala de locos donde se amontona esa descomunal cantidad de libros.¹⁵³

No se trata de un apóstrofe crítico-cultural, pues Diderot sabe muy bien, y lo dice expresamente, que en los libros tenemos la garantía de la irreversibilidad de la Ilustración: «Les lumières conservées par l'Imprimerie».¹⁵⁴ Con todo, ese efecto garantizador sigue vinculado a las condiciones de accesibilidad y vista de conjunto de las existencias de la biblioteca. El proyecto de la *Enciclo-*

153. *Encyclopédie*, vol. V, 644 D: «Tandis que les siècles s'écoulent, la masse des ouvrages s'accroît sans cesse, et l'on prévoit un moment où il serait presque aussi difficile de s'instruire dans une bibliothèque, que dans l'univers, et presque aussi court de chercher une vérité subsistante dans la nature, qu'égagée dans une multitude immense de volumes...»

154. Diderot, en la *Encyclopédie*, vol. IX, pág. 362 B, artículo «Législateur».

pedia ha de estar al servicio, precisamente, de la vinculación del crecimiento con la disciplina. Si bien Diderot hace de ella el libro de la naturaleza, sería, por consideraciones racionales y humanas, un libro incompleto. Al fin y al cabo, nadie podría ni querría ocuparse de la *Enciclopedia*; si tuviera el crecimiento salvaje e inabarcable de algo sujeto a la norma de la perfección, no tendría ningún lector y no podría tener ninguno. Quedémonos, concluye Diderot, con algo que se avenga con nuestra condición humana.

Ahí se presenta un aspecto de la *Enciclopedia* que mira al futuro, más allá de una mera función de estática conservación: asociando la legibilidad con la viabilidad. Al dar a sus objetos grandeza y sencillez, claridad y ligereza, le descubre a la mirada *une grande et vaste avenue*. Sus ventajas estéticas disuaden a sus contemporáneos y a su público futuro de ponerse a leer directa e inmediatamente en el libro mismo de la naturaleza, el cual, como la edición completa que es de todas las obras, es demasiado voluminoso y pretencioso, mientras que la *Enciclopedia* viene, abreviando y simplificando, en auxilio de la intuición.¹⁵⁵

Por tanto, el enciclopedista introduce el pensamiento del gran y único libro, en lugar de todos los libros, sólo para llevarlo, acto seguido, *ad absurdum*: no por ser imposible, sino por ser insoportable. Ver todo como tendría que ofrecerse, de hacerlo conforme a su más alto e íntimo propósito, dejaría a la vida sin aliento y sin sentido. Habría una especie de compensación entre las aspiraciones y la renuncia que, dada la desmesurada magnitud del proyecto de la *Enciclopedia*, no parece, en absoluto, algo obvio. Sólo el romanticismo, cuando recurre a esta idea de lo *enciclopédico*, pondrá fin a esta situación. Claro que entonces entrarán en juego otras posibilidades, más de las que hubiera podido conceder Diderot a la razón: otras vías de comprensión e iniciación, otras fuentes para la intuición y la transmisión.

Puede que la fascinación dimanante de la expresión de moda lo *enciclopédico* no dejara considerar en lo que valían las prudentes reflexiones que Diderot pusiera en marcha sobre la capacidad de rendimiento del lenguaje. Éstas hubieran tenido que quitar todo su nervio a la esperanza de que, inopinadamente, podría salir a la luz en algún sitio lo absolutamente extraordinario, en esta o aquella fuente, en este o aquel libro. Para que esta expectativa pueda quedar adherida al absolutismo romántico en torno al gran y único libro tendrán que abrirse nuevas perspectivas sobre

155. *Encyclopédie*, vol. V, págs. 640 D-641 A.

la capacidad creativa humana y su patrimonio de medios intelectuales. No fue la antropología idealista la primera en dar un impulso en esa dirección, sino, sobre todo, el sorprendente descubrimiento de dos mundos lingüísticos: el de la sagrada lengua del sánscrito, presuntamente el más antiguo, y el de los jeroglíficos egipcios, descifrados por Champollion, que incrementó definitivamente la curiosidad por el tema. Esta espectacular apertura de nuevos accesos sólo pudo lograr todo su inmenso poder de irradiación sobre los contemporáneos presentándose como una confirmación de íntimas expectativas que ya estaban aguardando el momento.

Siempre seguirá siendo curioso —e indispensable para la comprensión de las conexiones históricas— cómo los intereses despertados por la Ilustración crean los presupuestos del romanticismo. En su búsqueda de una expresión más acorde con la razón en sustitución del pueblo de la historia, presuntamente privilegiada, del Antiguo Testamento, la Ilustración había elegido tanto al iletrado *buen salvaje* como al altamente formado pueblo chino, intensificando asimismo el interés por la India y Egipto, de donde se sospechaba que los griegos habían sacado ya su sabiduría. Si bien la razón se habría enganchado de verdad al carro, según calcula Diderot en 1765, hacía sólo medio siglo, la gente no se sentía muy bien con ese pensamiento de que un instrumento como la razón, indisolublemente vinculado a la naturaleza humana, pudiera haber estado tanto tiempo y de una forma tan extendida completamente impotente y errátil. Ayudar a salir del malestar causado por el tan reciente comienzo, de verdad, de la razón, procurando así un apoyo más fuerte a la autoconciencia de la nueva época coincidía, en sus intenciones, con aquello que iba a configurarse como una defensa romántica frente a la Ilustración. La substancial antigüedad de la razón mostraba su equivalencia con el pensamiento fundamental —renovado con vistas a la reconciliación de la Ilustración y la religión— de una revelación primigenia.

El pensamiento de que tras la expulsión del paraíso pudiera quedar un recuerdo de la sabiduría divina de la que allí todavía se era partícipe creó, por la época del descubrimiento de nuevos continentes y pueblos, una serie de expectativas de un futuro respeto de las tradiciones autóctonas y de la moral nativa, tan molesta en ocasiones para los misioneros. La suposición de una revelación primitiva aminoró la sorpresa de que los salvajes no fueran tan salvajes como tendrían que ser para justificar la consumación de su descubrimiento y evangelización. Pero así no sólo se encontró

explicación al patrimonio moral y religioso de culturas exóticas, sino que esto dio también pábulo a la suposición de que los antiguos egipcios y otras culturas tradicionales habían sabido sobre los enigmas de la naturaleza más de lo que parecía corresponder, después de tantos triunfos de la ciencia, al siglo de la Ilustración. También éste es un fenómeno de decepción típico *fin de siècle*, que un siglo después se iba a repetir, llamado acaso a perdurar en la vivencia de cada tiempo finisecular del calendario.

En cualquier caso, la suposición de que los indios y egipcios poseían un sistema de claves para hacer legible la naturaleza operó como un nuevo estímulo. De este asunto de la valoración, medida, de las literaturas no clásicas salió, en el primer romanticismo, la moda del apasionamiento desmedido por la literatura exótica que en aquel entonces fuera traducible. En vez de tener únicamente a disposición, para el desciframiento del libro de la naturaleza, el lenguaje matemático, el cual, pese a todo su rendimiento, había dejado insatisfechas una multitud de hondas esperanzas, uno tenía ahora entre las manos la llave que le permitiría el acceso a los más antiguos documentos del género humano. Se va configurando, entre el libro de la naturaleza y el de la revelación, un tercer género literario, que un día, más tarde o más temprano, podría o tendría que convertirse en un tercer libro y luego, a su vez, en el absolutamente único libro, en la nueva Biblia.

En correspondencia con ese galardón de la revelación primitiva otorgado a los inicios de la historia de la humanidad está la caracterización del transcurso de la misma mediante los conceptos de regresión, oscurecimiento y pérdida de memoria. Esto no debe estar en contradicción con la conciencia que de sí misma tiene la Ilustración: conciencia de haberse dado cuenta de su inmadurez autoculpable sólo en el último momento y de haber sido ella misma la que estableciera el comienzo de un —siempre inminente— autoalzamiento de la razón. Pero esta variante sólo se muestra estable cuando ya no hay ninguna posibilidad de reencontrar aquella clave del libro de la naturaleza y ésta es, justamente, la expectativa rediviva. El crédito que a esto se le concede redundaría en beneficio de todo tipo de creaciones sin datación temporal y de una autoría incierta e indeterminable, sospechosas de tener una adscripción arcaica: el cuento, el mito, la epopeya primitiva, el cántico popular, e incluso una Biblia redescubierta y releída con los ojos de los literatos. Ahí se encontró también la explicación más sencilla para la pérdida parcial o el desconocimiento de la tradición más antigua: la babilónica confusión de lenguas. De esta ex-

plicación partió, a su vez, el estímulo para reconquistar la lengua perdida de la humanidad y especular sobre sus orígenes.

Decisivo para el establecimiento de una conexión entre la idea de una revelación primitiva y la del libro de la naturaleza fue la tesis, preparatoria del romanticismo, expuesta por Giambattista Vico: el comienzo de la sabiduría ha sido poesía y los inventores de la lengua han hablado «en caracteres poéticos». Sólo pudieron hacerlo porque entendían a la naturaleza misma como lenguaje: el lenguaje de Júpiter. La *teología* conservada, mucho y mal, en el mito ha de ser entendida como un saber acerca de la lengua de los dioses.¹⁵⁶ Sin embargo, Vico no podía atreverse a hacer una bagatela de la expulsión del paraíso. De ahí que se guarde muy bien de caracterizar el lenguaje de los poetas míticos como el habla de la verdadera esencia de las cosas, como tiene que haber sido el habla de Adán en el paraíso, después de que Dios le transfiriera la facultad de dar nombre a las cosas. La poesía teológica de la época arcaica de la humanidad habla en un lenguaje fantástico, no en uno sagrado.¹⁵⁷

Incluso aunque la *teología* conservada en el mito sea un saber sobre el habla de los dioses, esto no quiere decir que la poesía mitológica siga conteniendo en este lenguaje la verdad de la era primitiva. El efecto final de la tesis de Vico reviste más bien un carácter polémico; iba dirigida contra el error de los gramáticos de que la lengua genuina sólo puede ser la prosaica y que la poética es un mero refinamiento de la misma, estando, por consiguiente, más lejos de la verdad los medios expresivos de la metáfora que los de la denominación de conceptos.¹⁵⁸ De este estado de cosas se podría, al menos, sacar la tarea de confeccionar un diccionario de los significados primitivos de la lengua humana, indicando el método apropiado para encontrar los restos ocultos de aquella época teológica y heroica de la humanidad mediante la comparación de las recientes lenguas vulgares.¹⁵⁹ Es fácil ver que un poquito menos de cautela que la ejercida por Vico en el medio napolitano de una cátedra de retórica podía haber hecho olvidar la —obligada—pérdi-

156. Vico, *Principii di una Scienza Nuova d'intorno alla commune natura delle Nazioni*, Nápoles, 1725 (2ª ed., 1730, 3ª ed., 1744), libro II, sección primera, cap. 1, trad. alem. de la edición de 1744 por E. Auerbach, pág. 156 (trad. cast.: *Ciencia nueva*, 2 vols., Barcelona, Orbis, 1985). El lema de la primera edición no ha sido mantenido, aunque resumía, de la forma más breve, la idea de la obra: *A Jove principium Musae*.

157. *Op. cit.*, libro II, sección segunda, cap. 1 (Auerbach, pág. 168).

158. *Ibid.*, libro II, sección segunda, cap. 2 (Auerbach, pág. 175).

159. *Ibid.*, libro II, sección segunda, cap. 4 (Auerbach, págs. 191 y sig.).

da del paraíso, con su lengua y su acceso directo al libro de la naturaleza. ¿No se habían mantenido por doquier, con un cuidado pedante de sus tradiciones, precisamente las instituciones sagradas responsables de la teología mítica?

La fuente de la que tanto bebió ese siglo es también utilizada por Vico para su tarea de ampliación de la historia hasta las profundidades del tiempo pasado y de la más remota Antigüedad: Jakob Brucker, el monumental historiador de la filosofía, si bien sólo con su obra temprana, *Historia de Ideis*, de 1723. Para hacer saltar las cadenas de las fuentes escritas, Brucker intercaló en la filosofía de los griegos una *philosophia traditiva*, protegida por instituciones culturales, y dedujo sus características siguiendo las propias autorrepresentaciones griegas sobre esa mirada asombrada de la naturaleza que sería el origen de la filosofía. Sólo que hace que esa inmediatez de la teoría sea precedida aún por una supuesta mediación de la tradición, cuya fuente podía ser una primitiva revelación divina o la fantasía poética, no, en cualquier caso, la genuina consulta que se plantea la mirada sobre el mundo mismo.

Según las buenas maneras platónicas, la posesión de las respuestas *precede* al acto de preguntar. Antes de que la filosofía reciba o produzca libros, tiene ya unas reservas doctrinales confeccionadas oralmente, del tipo del repertorio épico de los cantores ambulantes, a cuya luz se articula un buen día la mirada elevada hacia lo alto del protofilósofo, como una experiencia repetitiva de un conocimiento admirativo. Únicamente con el desmoronamiento de la tradición hierática pudo ocurrir que la filosofía se desintegrara enseguida en una serie de *sectas* identificables por su respectiva literatura. Ella misma contribuyó a la desaparición de la evidencia, al convertir en objeto de duda el subsuelo y las instituciones de la tradición, los dioses y los cultos. Con ese cuadro histórico, la filología —en cuanto disciplina que vela por el mantenimiento de las fuentes y rechaza su contaminación— se convierte ya, virtualmente, en sentido estricto, en la ciencia *adecuada a la esencia* de las cosas. De ella dependen las otras ciencias también porque es capaz de volverles a sacar del olvido, según el modelo de los comienzos de la filosofía helénica, las *ideas* de todo tipo de conocimientos. La asociación del platonismo con la mitología constituye el arquetipo que hay que seguir para hacer legibles tanto a la naturaleza como a las fuentes.

En las rivalidades suscitadas en torno al título de una *nueva ciencia*, la *Scienza Nuova* de Vico no representa más que un fuego de re-

taguardia; no tenía ninguna posibilidad de fundar la nueva ciencia, por el hecho, también, de poner una decisiva objeción epistemológica a la ya establecida ciencia de la naturaleza, a la que Kant, todavía en el mismo siglo, va a dar satisfacción: no se podría conocer más que lo que uno mismo ha hecho o ha podido hacer.¹⁶⁰ Con esta premisa, la filología cruza el umbral del tesoro de la verdad antigua. Se convierte en teoría de la historia misma. Pues ahora es ésta donde el hombre —en medio de una naturaleza de una caracterización y verdad que se le ocultan— se procura su propia verdad.

Conforme al axioma de lo intercambiable de lo verdadero y lo hecho por uno mismo, el libro de la naturaleza se cierra. La relación entre lo que es escribir y lo que es leer se convierte en una orientación para la posibilidad de *todo* conocimiento: sólo podemos leer porque podemos escribir y en la medida que hubiéramos podido escribir lo que leemos. Desde un punto de vista filogenético, ésta será la más desacertada de las suposiciones de Vico; pero, al mismo tiempo, la más grata para su época. En realidad, tanto el individuo como la especie humana primero aprenden a leer, sustrayendo a la percepción de datos y hechos la recepción de la expresión y la significación: aprende a *leer* en rostros, en gestos, en vestigios de acciones y fechorías, en signos e indicios del bienestar o del humor, en señales de lo que será el tiempo o el destino. Vico lo ve de otro modo. La representación de una lengua mediante la escritura es la aportación analítica más completa. Algo así como la prueba adicional de que incluso la lengua puede ser inventada por ese sujeto que es capaz de reproducirla de una forma tan elemental y de volver a reconstruir de nuevo, intuitivamente, una síntesis de la misma a partir de la escritura.

Vico emplea la metáfora de la escritura para caracterizar la relación entre la geometría sintético-intuitiva y la analítico-formal. Así como el escribiente es capaz de recorrer con asombrosa rapidez los signos del alfabeto, la geometría sintética dispone del repertorio de sus figuras. Sin embargo, no es éste precisamente el sistema de signos del creador, cuyo conocimiento hace de la naturaleza algo legible: en la naturaleza no podemos conseguir nada comparable a lo logrado utilizando las matemáticas, pues aquélla no es obra nuestra; mientras que la geometría nos da, justamente,

160. K. Löwith, «Vicos Grundsatz: *verum et factum convertuntur*, Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen», en el suplemento extraordinario de la *Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, *Phil.-hist. Kl.*, 1968/1.

F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Friburgo, 1976.

capacidad de demostración porque nosotros mismos somos los autores de sus objetos, igual que en la filología.¹⁶¹

La otra concepción de metáfora se encuentra en el tratado de Vico sobre los orígenes itálicos de la lengua latina. Las interpretaciones idealistas de Vico y, sobre todo, la durante tanto tiempo normativa de Benedetto Croce, nos han hecho olvidar que la renovación de la Antigüedad no había sacado a la luz ninguna teoría sobre la creación estética; para cubrir esta carencia, fue provisionalmente sustituida por el arte de la creación retórica, limitada a las figuras del habla. En consecuencia, el jurista y profesor de retórica que era Vico vio en la metáfora tanto el origen como la pieza más valiosa de las proezas de la fantasía humana.

Con todo, en la valoración de la metáfora los espíritus siguen, en esa época, caminos divergentes. A sus adversarios filosóficos les parece peligrosa porque no es una fantasía de gran estilo ni una oferta de objetos y mundos nuevos y propios, sino mera productora de multitud de relaciones insospechadas, pero también inadmisibles. Para Vico, en cambio, el descubrimiento de la riqueza referencial del mundo constituye justamente el giro positivo que la fantasía metafórica confiere a la sobriedad, ceguera o miedo de la experiencia: la producción de una perspectiva total de los objetos, el recorrido de todos sus elementos que puedan ser objeto de ilustración y comparación. Se produce espontáneamente una asociación con su concepción de los principios escolásticos sobre la convertibilidad de los trascendentales: sólo entendemos lo que hemos hecho nosotros mismos y entendemos de otra manera lo que no hemos hecho, y únicamente dando un rodeo por aquello que hemos hecho. La metáfora, venga de donde viniere, es, gracias a su artificiosidad, ese rodeo por aquello que nosotros mismos hemos hecho. En eso es un elemento *trascendental*, dicho sea con toda la cautela necesaria frente a la detección precoz del idealismo. Pues

161. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, IV, pág. 40 y V, pág. 46. La vasta digresión de esa conferencia universitaria de 1708 sobre el Derecho romano se presenta como un elemento más de fondo de la teoría de Vico sobre la historia: procurando a la tradición jurídica una conexión temporal con la sabiduría de la época arcaica, para que obtenga así la misma legitimidad que la filosofía griega recibiera de su vinculación con los primeros tiempos míticos: *Quare eadem definitione Romani iurisprudentiam, qua Graeci sapientiam, "divinarum humanarumque rerum notitiam" definiebant* (XI, 3). La tradición jurídica romana le dio pie para formular un modelo de tradición guardada como algo sagrado, antes de tener conocimiento de la *Philosophia traditiva* de Brucker: *Uni patricii iurisprudentiam veluti mysteria quaedam custodiebant... tanquam sacra tradebatur... verba legum sanctissime custodiebant...* (XI, 4).

ella, sin proceder de la experiencia, crea experiencia. Aristóteles, en sus *Tópicos*, no habría hecho justicia a esa función; quien se fíe de ellos para encontrar la verdad haría como uno «que conoce las letras del alfabeto, pero es incapaz de formar con ellas las palabras que le ponen en condiciones de leer en el gran libro de la naturaleza».¹⁶² Es la metáfora usada por Vico para hablar de la metáfora.

Su potencia metafórica brinda al hombre la posibilidad de hacer de una naturaleza que le es ajena un mundo propio: acción de un ser a quien Vico, de todos modos, ha dotado —en las fases más vivas de su historia— con el atributo de lo heroico. Nuestro arte, y pronto el arte, sin más, consiste en vivir con lo que nosotros no hemos hecho ni pudimos hacer. Éste es el nuevo sentido del libro de la naturaleza; pues en la medida en que es un libro, nosotros lo hemos escrito en nuestro lenguaje, más a través de nuestra imaginación que de nuestro conocimiento.

Incluso el que diga que Kant ha resuelto el problema planteado por Vico no tendrá la intención de canalizar la historia de los efectos de su obra a través de Kant. La diferencia más importante se sigue del decidido anticartesismo de Vico, mientras que para Kant la autocerteza y la unidad del «yo pienso» sigue siendo frontal en el filosofar. Asimismo, el rechazo por parte de Vico de la primacía epistemológica de la física corta de raíz cualquier asociación genealógica con el pensamiento de la filosofía trascendental, aunque la «cosa en sí» kantiana pudiera muy bien ser el sustituto de la naturaleza de Vico, una naturaleza totalmente ajena al hombre. Pero la diferencia esencial estriba en algo que mucho tiempo más tarde será llamado conciencia histórica: Kant es partícipe del presupuesto de Descartes y de toda la Ilustración de que lo pasado no ha sentado bien al presente de la razón, pues la ha encaminado por un mundo de prejuicios, mientras que Vico ve la historia como un paulatino oscurecimiento de la frescura originaria del espíritu y de su facultad de imaginación, de forma que los *prejuicios* de la Ilustración se habían convertido para él en restos, ignorados y desprovistos de toda función, de lo que había sido antaño una gloriosa iluminación del mundo.

162. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, I, 7 (1710; no aparecieron las dos partes siguientes), en *Opere*, ed. de Gentile y Nicolini, I, 182: *Itaque Praedicamenta Aristotelis, et Topica, si quis in iis quid novi invenire velit, inutilissima sunt; et Lullianus aut Kirkerianus evadat, et similis eius fiat, qui scit quidem litteras, sed eas non colligit, ut magnum librum naturae legat. At, si tanquam indices et alphabeta habeantur quaerendorum de re proposita, ut eam plane perspectam habeamus, nihil ad inveniendum feracius: ut ex iisdem fontibus, ex quibus copiosi oratores et observatores etiam maximi provenire possint.*

La sorprendente contemporaneidad de ambos, con toda seguridad, de influencia recíproca, nos hace poner los ojos en Leibniz, con sus consideraciones sobre las repeticiones de la historia. Pues también Vico trató de conectar con la antigua concepción histórica de la periodicidad cósmica y el carácter cíclico de las situaciones; como Leibniz, veía en la subida del nivel de los modelos fundamentales que van retornando una y otra vez el sentido de totalidad de todas las historias. Para ello es siempre necesario que lo que ha sido una vez no pueda hundirse completamente. Los vestigios del pasado no deben ser barridos como una quincalla de prejuicios y no todo puede esperarse del futuro.

Lo que para Leibniz había sido todavía la convicción de que las grandes posiciones metafísicas de las distintas escuelas son merecedoras de una comprensión condicionada por el perspectivismo se convierte, con Herder, en todo un programa de rescate de los *prejuicios* contra el prejuicio de que merecen ser aniquilados. Aunque constituyeran las impresiones infantiles de la humanidad, los *prejuicios* serían los «pilares fundamentales de todo aquello que después ha de construirse sobre ellos o, mejor dicho, los embriones a partir de los cuales se desarrollará todo lo posterior y más débil, por glorioso que uno lo considere (cada cual, según su sentir, sutiliza más o menos); serían, pues, las características más fuertes, eternas, casi divinas que llenan de felicidad o estropean nuestra vida; si ellos nos dejan, junto con ellos perdemos todo».¹⁶³ Pero la pregunta sobre cómo pudo haber llegado la sabiduría al ánimo infantil de la humanidad sigue estando vinculada, una y otra vez, con aquella representación fundamental de la legibilidad que el mundo presenta para un ojo franco y no deformado, para el que todos los libros podrían no ser sino sucedáneos de un conocimiento inmediato. La actitud del *Sturm und Drang* es, de nuevo, contraria a los libros: la típica de un movimiento juvenil. Lo que Herder quería decir con todo aquello y también lo que después iba a decir estaba ya contenido en el informe sobre su particular conversión en el curso de un viaje por mar desde Riga a Burdeos: su animadversión contra la escatología del libro encarnada en la *Enciclopedia*.

163. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), ed. de H. G. Gadamer, pág. 13 (trad. cat.: *Encara una filosofia de la història*, Barcelona, Laia, 1983), donde podemos leer, en la pág. 46: «A su tiempo, el prejuicio es bueno: pues hace feliz. Aglutina a los pueblos en su punto medio...».

Pese a lo que indica Hamann en una carta de 1777, Herder no tendrá un conocimiento más cercano, y acaso sólo aproximado, de Vico hasta 1789, en su viaje a Italia.

Herder veía en la *Enciclopedia* este gran error: tentaba a fijar los resultados de la razón para sellar su carácter definitivo. Del medio de todos los medios se habría hecho el fin de todos los fines. Herder, en cambio, escribe, el año de su conversión en el mar: «El sabio prosigue en su camino de dilucidar lo que es la razón humana, limitándose a encogerse de hombros cuando otros locos hablan de esa dilucidación como si se tratara de la meta última, como si hablaran de la eternidad... Ningún tipo de aclaración [*Aufklärung*] es jamás un fin, sino que es siempre un medio; si se convierte en aquello, es una señal de que ha dejado de ser esto...»¹⁶⁴ Herder no ha preparado el terreno para una romantización de la *Enciclopedia*. Considerar algo definitivo era, según él, el obstáculo por antonomasia para la originalidad: «... e incluso este libro, que para los franceses es su triunfo, es, para mí, la primera señal de su decadencia. No tienen nada que escribir... Las obras originales están fuera de juego». Y justamente en eso, en seguir admitiendo lo original, lo inagotablemente primordial, se basa la primacía del libro de la historia con respecto al de la naturaleza. Sólo en la historia se da esa libertad de perspectiva sobre una totalidad de cosas inexistentes y no descubiertas, como se mostró por primera vez con el hundimiento del Imperio romano: «Un mundo totalmente nuevo de lenguas, costumbres, tendencias y pueblos —empieza una nueva época—, una mirada como sobre un mar de naciones que se extiende a lo lejos».¹⁶⁵ La naturaleza se ha convertido en una metáfora para designar la historia.

Donde acaso quede reflejada de la forma más impresionante la preeminencia del libro de la historia humana es en el hecho de que el libro de la naturaleza se convierta en algo paradójico. Se resquebraja por la contradicción de que, por un lado, el hombre tendría que ser la gran figura a quien va destinado ese libro, mientras que, por otro, es presentado en ese mismo libro como un elemento pasajero, «¡una pequeña coma o tilde en el libro de todos los mundos! ¡Que también yo sea! Grita, desde el cielo hasta la tierra, que, como todo, también yo, en mi puesto, signifique algo».¹⁶⁶ Éste es uno de los aspectos: la fatigosa autoafirmación del hombre en el contexto de la naturaleza.

164. Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, ed. de E. Loewenthal, págs. 352 y sig.

Además, véase este otro pasaje: «El gusto por las enciclopedias, los diccionarios, los extractos, el espíritu de lo escrito, revela la falta de obras originales...».

165. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte*, op. cit., pág. 35.

166. *Ibid.*, págs. 106 y sig.

El otro aspecto es el *tolle lege!*, referido a la historia y, ciertamente, no sólo a la literariamente documentada, dirigida a un lector profesional: «Filósofo, si quieres honrar y aprovechar el estado de tu época: ¡tienes ante ti el libro de la historia del pasado! Cerrado con siete sellos; un libro maravilloso lleno de presagios: ¡te ha llegado el día postrero! ¡Lee!». No es de extrañar que esto sea incorporado en la *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, que empieza a salir ese mismo año de 1774 y que enseña a leer la Biblia ya no como una fuente teológica, sino como un documento prehistórico, cosa ya anunciada en la *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, de 1772.

Sólo en 1792, en la carta 17 de sus *Briefe zur Beförderung der Humanität*, habla Herder de la unidad del libro que, de los dos, se había hecho el dominante, haciendo aparecer la Revolución vecina como una doctrina contenida «en el libro divino de la gran historia universal» y del cual el alemán puede ser lector aprovechado sólo porque le favorece su condición de simple espectador, no afectado por esos acontecimientos.¹⁶⁷ Se ha dejado sentir muy bien cómo tampoco es posible leer, sin más, y sin un don superior, en el libro de la historia, porque también en él hay personas afectadas, unas que hacen y otras que padecen, circunstancia que, en ambos casos, obstaculiza la lectura.

En ese siglo todos los caminos, al menos los filosóficos, llevan a Königsberg; incluso los de la metáfora de la legibilidad del mundo. Sin embargo, tiene que haber un alto grado de especificidad en cada moldeado para poder aportar pruebas de una serie de influjos y dependencias. Tendríamos que traer el ejemplo de Hamann, quien se muestra como un reiterado amante de la metáfora, en su forma casi ya anacrónica,¹⁶⁸ y que parece ofrecer a Kant. Pero el *influjo* auténtico

167. Herder, *Sämtliche Werke*, edición de B. Suphan, vol. XVIII, pág. 314 y sigs.

El que Herder traduzca al alemán, diez años después de la carta 17 de sus *Briefe zur Beförderung der Humanität*, el poema de Campanella, con el título «Die Welt und die Bücher» (véase la nota 76), nos permite conjeturar también un sentimiento de resignación ante la firme convicción de que la gran pieza didáctica de la historia sólo se le representará, al espectador alemán, fuera de sus fronteras.

168. K. Gründer, en su obra *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns «Biblische Betrachtungen» als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*, Friburgo, 1958, págs. 160-163, afirma acerca del lenguaje divino y el libro de la naturaleza: «Dado que Dios habla y crea con palabras, se puede llamar a la naturaleza un libro... La Biblia es la «llave» para abrir tanto el libro de la naturaleza como el libro de la historia, y luego, pero sólo luego, no antes, el libro de la naturaleza y el libro de la historia pueden ser, a su vez, «comentarios» sobre la revelación bíblica... Todo esto es teología, incluyendo la representación del «libro de la naturaleza», por estar fundamentado en la palabra de Dios».

co no viene así, tan de cerca, sino de una cabeza más fría, que apareció más tarde con el título *Aus den Papieren des Ungenannten* en los fragmentos de Wolfenbüttel, de Lessing.

El contacto de Hamann con el libro de Vico en 1777 —haciéndose mandar la *Scienza Nuova* desde Florencia— estuvo motivado por la suposición, pronto defraudada, de que en él se tocaban temas como la economía y la fisiocracia. Sólo con Jacobi se inaugura, como también en el caso de Giordano Bruno, una sólida genealogía alemana que tiene su paternidad en Vico.

XIII

EL LIBRO DE LA NATURALEZA DE HAMBURGO Y SU REFLEJO EN KÖNIGSBERG

La Ilustración, aunque empapada de la unidad de la razón para todos los pobladores del universo y en todos los mundos posibles, tomó, no obstante, rasgos locales; con enclaves, en Alemania, bien señalados, siendo el más especial de ellos Hamburgo. La rigidez de un régimen de pastores protestantes y la sociabilidad de una subcultura librepensadora se condicionan aquí recíprocamente. Cuando el omnipresente Böttiger visita Hamburgo en 1795 se ve obligado a vivir en carne propia, con fastidio, cómo ni la más hermosa mañana dominical permitía el acceso al cerrado paseo de la ribera del Elba si a uno se le ocurría intentarlo durante el tiempo en que las puertas de la ciudad estuvieran bloqueadas a causa del culto religioso. La rivalidad de los dos libros se ha traducido aquí al ámbito del poder urbano: «Los papas de *Hammonien* [Hamburgo] tienen sus buenas razones para no querer permitir que entre en colisión su palabra de Dios con la palabra de Dios en la naturaleza».¹⁶⁹

Excluido así del libre acceso a una de esas dos clases de literatura, Böttiger se acuerda del fundador hamburgués de la tradición local del libro de la naturaleza, Barthold Heinrich Brockes, que con su colección *Irdisches Vergnügen in Gott*, renovada muchas veces entre 1721 y 1748 y difundida, sobre todo, en la forma extractada de Hagedorn en 1738, había acuñado todos los *tópoi* de la época sobre la potencia de la palabra divina en la naturaleza, pro-

169. Karl August Böttiger, *Literarische Zustände und Zeitgenossen*, Leipzig, 1838 (reimpr. en Francfort, 1972), II, 63.

Acerca de la Ilustración de Hamburgo, siguiendo el ejemplo de la revista *Freye Urtheile und Nachrichten zum Aufnehmen des Wissenschaften und Historie überhaupt* (1744-1759), véase M. Fontius, *Voltaire in Berlin*, Berlín, 1966, págs. 19 y sig. Todavía se había podido defender la *Ética* de Spinoza contra Wolff y emitir el consejo de que ni la gente inculta debería «fiarse de sus maestros latinos en todas las cuestiones, como si fueran oráculos».

tegiéndolos con su probidad contra cualquier sospecha. Pues a este santo ángel custodio de la naturaleza invoca ahora Böttiger, cuando se encuentra con las puertas cerradas por dentro: «¡Tú, el bueno de Brockes, que en Hamburgo cantaste a Dios en la naturaleza, tenías que escurrir el bulto todos los domingos temprano si no querías quedarte encerrado!».

Para Brockes, en la legibilidad del mundo se compendia todo el bienestar logrado en el mismo. La apacibilidad de un currículo vital bien provisto le permite ir llenando nueve extensos volúmenes según un constante modelo interpretativo de lo pequeño que lo pone en relación con lo supremo. El optimismo metafísico alemán domina, ciertamente, después de Leibniz y Wolff, el conjunto de sus presupuestos, pero, al mismo tiempo, su pobreza intuitiva se ve compensada por las importaciones inglesas, siempre de importancia vital para Hamburgo: el empirismo y el sensualismo —no entendiendo con estos nombres las correspondientes doctrinas epistemológicas, sino más bien distintos grados de valoración del mundo fenoménico— determinaban, según sus pautas, la intensidad de la atención. Con la mirada puesta en el distanciamiento de Brockes respecto a todo refinamiento cortesano y a lo no natural, pero también en esa concepción domesticada de una *naturaleza* hamburguesa, Herder dijo de él: «Brockes hizo del jardín su corte». Una reminiscencia del jardín del Cándido volteriano, pero sin su amarga resignación. Entre los «pensamientos-de-jardín» de Brockes se encuentra también el dístico con el que reduce a escala de jardín la metáfora del libro del mundo: «Esta bella lámina del libro del mundo está aquí ante tus ojos, / la lee quien *ad maiorem Dei gloriam* pone en ella su gozo».

El libro de la naturaleza, tal como quería hacerlo legible Brockes, era un libro de andar por casa, un devocionario para un ánimo apacible. Si se quiere caracterizar su influjo literario sobre aquel siglo, habría que decir que mantuvo, para la Ilustración alemana, contra todos y en medio de toda clase de desencantos y de llamadas a la moderación, una metafórica y alegórica barroca. Tradujo el poema didáctico *Essay on man*, de Alexander Pope, pero, al fallecer en 1747, se ahorró vivir la gran objeción que contra su optimismo representó el terremoto de Lisboa (el último volumen de su *Irdisches Vergnügen* apareció póstumamente, todavía a tiempo, en 1748).

En Brockes se da una conexión entre la metáfora de la legibilidad y el antropocentrismo casi de una manera lúdica, sin que

esté por medio ninguna decisión de tipo doctrinal. Quien un siglo después de la despiadada crítica a todos los supuestos finalísticos tenga esto por infantil debería percibir, con nuestro poeta, hasta qué punto el retorno del antropocentrismo en ese siglo había contribuido a hacer soportables las grandes pérdidas en materia de salvación exigidas al hombre por parte de la Ilustración. De ser acertada la suposición ilustrada de que el pensamiento del allende no es sino una compensación de las miserias del aquende —que se habían hecho sentir de forma drástica y que se harían sentir todavía más drásticamente—, no es nada fácil que ocurra, como pasa aquí, que esa relación se trastoque de tal manera que el «gozo terreno en Dios» se convierta en el único de los gozos aún posibles. El antropocentrismo es uno de los grandes consuelos cuando los plazos de las amortizaciones están vencidos. Con pedante aplicación, Brockes se empeña en reunir y leer los comunicados esparcidos por doquier en la naturaleza, que tienen al hombre como destinatario. Es conmovedor cómo saca del nomeolvides el mismo son de aclamación del propio Creador, cuando todo en torno está anunciando lo mismo y con la misma elocuencia: «Y encontré de hierbas, césped y trébol / en tantos miles de hermosas hojas / del abecedario de este libro cósmico / tantas, y tan hermosamente pintadas letras / que, conmovido, desee ansiosamente / entender el contenido de este escrito / ... Cada hierbecilla con tantos adornos lineales, / cada hoja escrita de arriba abajo. / Cada venilla con luz transfigurada / representaba una letra. Sólo / siguió a mis ojos oculto / qué significan las palabras...». ¹⁷⁰

El señor del jardín de los céspedes, las flores y los insectos no es únicamente un miniaturista. No ha retrocedido ante los temas más grandes. Poetiza al sol, al tiempo y, finalmente, al mundo en su conjunto. Se ha dicho que nada es para él demasiado pequeño; pero también sigue siendo cierto que nada es para él demasiado grande. El poema del mundo le plantea un problema que sólo pudo soslayar como *miniaturista*: el hombre que lo contempla, representado aquí por el poeta, no es solamente un espectador y utilizador del universo, sino parte constituyente y elemento integrante del mismo; pero si se considera el mundo en su totalidad, el factor subjetivo o incluso proyectivo se revela como algo que no puede ser eliminado ni trascendido, lo que significa que el mundo

170. Brockes, *Irdisches Vergnügen in Gott*, ed. de A. Elschenbroich, Stuttgart, 1963, pág. 12.

del espectador está determinado precisamente por el papel que se ve representando en él. El mundo sólo es captable *metafóricamente*, proyectando cada uno su propio mundo sobre el mundo: el negociante lo considera una cuenta única, el artesano un taller, el médico un hospital, el filósofo un sistema donde la tierra, como planeta, gira en torno a sí misma de modo que «con frecuencia el calor la sofoca, o tiritita de frío, / está en luz o está en sombras, con su borde lleno de locos». ¹⁷¹ Sin embargo, ante la pluralidad de sujetos, nuestro idílico poeta da de nuevo marcha atrás, confiriendo sólo al piadoso el derecho a tener una visión correcta, *desde una perspectiva más alta*: «El mundo es / un libro con secretos divinos: / un libro por la mano de Dios, movida / por eterna clemencia, para honor de su nombre y gozo nuestro escrito». Claro que un libro incomprensible, como dice la estrofa siguiente: «¡Abecedario maravilloso / donde yo mismo estoy, como lector y letra!». Sí, de acuerdo, Brockes es un miniaturista, pero ¿dónde, si no, habría sido captado, antes de Herder, el embrollo implicado en la metáfora de la legibilidad, en una sola línea, en un juego de palabras como éste, de que el hombre está en el libro del mundo como lector y letra? «¡Deja, gran escribiente, que en el libro de estos mundos / para honra de tu nombre me convierta yo en pura letra!»

En contra de lo que sospecha Böttiger, de que el pobre Brockes se había sentido, como su seguidor a finales de siglo, expulsado de la naturaleza y condenado al culto divino en las mañanas dominicales de Hamburgo, se nos ha transmitido, de forma fidedigna, que él, «por lo regular, iniciaba su sagrado culto dominical a la naturaleza participando antes en el cristiano». ¹⁷² Por ello, David Friedrich Strauss concluye esta información diciendo que nos cae como un rayo de un cielo sereno la noticia, igualmente fidedigna, de que aquel poeta devoto tanto de la naturaleza como de Dios fue una de las dos o tres personas de Hamburgo a quienes su paisano Hermann Samuel Reimarus dio a conocer en secreto su obra, llamada —a través de los conocidos fragmentos que de ella hiciera Lessing— a aterrorizar a la cristiandad «como el no va más del ateísmo».

171. Brockes, «Die Welt», en *Irdisches Vergnügen in Gott, bestehend in Physikalisch- und Moralischen Gedichten* (1721-1748), primera parte, págs. 492 y sig. (no en la selección, antes citada, de A. Elschenbroich).

172. David Friedrich Strauss, *Gesammelte Schriften*, Bonn, 1876, vol. II, pág. 8 (según una comunicación de J. A. H. Reimarus en *Zeitschrift für historische Theologie*, vol. XX, 1850, pág. 520).

Tanto más interesante resulta la constatación de que el autor del *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* —cuyo críptico destino no se vio cerrado hasta 1972, con una edición completa— no sólo recomendaba leer a Brockes en su enigmático libro *contra* el Libro, sino que él mismo era un lector del libro de la naturaleza a la manera de Brockes. Ya Strauss hizo notar que los *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, de Reimarus, hacen buena pareja con el *Irdisches Vergnügen in Gott*, de Brockes, aunque aparecieran por primera vez ocho años después de su muerte: fue una de las obras de más éxito en la Ilustración alemana, alcanzando en Hamburgo, ya en 1791, su sexta edición.

A la visión del mundo de Reimarus le falta, tanto en lo grande como en lo pequeño, exuberancia; toma la visión antropocéntrica del libro de la naturaleza, pero con una extremada moderación, limitándolo únicamente a aquello que es indispensable para el hombre y que, por tanto, no deje ni un resquicio a la confusión: «El fin fundamental, así como el contenido total y el título general del libro de la naturaleza y de los capítulos suyos que más nos concierne es algo que tenemos siempre nítidamente ante los ojos». Pero ¿qué es necesario para el hombre? Éste ha de estar seguro de la intención con que ha sido puesto en el mundo, por lo que se ha de garantizar a cada cual la más clara visión de la naturaleza: «Hay cosas en la naturaleza que se convierten en escritura legible incluso para la gente más sencilla, a fin de que así puedan y deban sacar de ella su juicio e intención».¹⁷³

Es decir, que tiene que haber claridad en todo lo que necesariamente nos afecta. Por otro lado, lo que es claramente legible en la naturaleza nos procura suficiente confianza en el plan total del universo, para conectar así con el dispositivo más favorable y racional incluso tratándose de aquello que está muy alejado de nosotros, difícilmente accesible o incluso totalmente inaccesible a nuestra vista. Esta reflexión va dirigida por Reimarus, con toda naturalidad, a la cuestión de si están o no habitados otros planetas: quien lo quiera negar simplemente porque ningún telescopio lo haya podido constatar bloquearía al conocimiento humano toda una serie de caminos que tiene abiertos. Aquí es justamente la razón la que tiene que descubrir lo que la vista no puede alcanzar, sirviéndose para ello de la analogía y de la probabilidad. La con-

173. Hermann Samuel Reimarus, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburgo, 1ª ed., 1754, Tratado IV, § 12, págs. 223-225.

fianza puesta en la naturaleza nos lleva más allá de donde estamos, lo conocido abre la puerta a lo desconocido: «La total concordancia entre todo lo que sabemos de Dios, del cosmos y, sobre todo, de nuestro planeta le descifra al entendimiento —como la clave encontrada en una escritura enigmática— los secretos que guarda la naturaleza». ¹⁷⁴ Es un procedimiento a favor del cual el filólogo puede aducir el ejemplo de Sócrates, según nos lo transmite Diógenes Laercio. A una pregunta sobre su valoración de los escritos de Heráclito, aquél habría contestado que lo que podía entender era soberbio, por lo cual suponía que también lo sería lo que no había podido entender. Y concluye: «¿No deberíamos nosotros juzgar sobre las obras divinas de una forma tan equitativa y modesta como Sócrates lo hace con los oscuros escritos de Heráclito?».

Reimarus puede muy bien haber tenido presente la imagen de su amigo Brockes paseando por el jardín cuando dejó escapar expresiones burlonas sobre el autor de *L'homme plante*, que hacía pareja con *L'homme machine*, obras, ambas, de 1748. En el pasaje detalladamente citado por Reimarus, La Mettrie se había explayado a sus anchas sobre todos los seguidores de la teodicea que han rastreado la admirable grandeza y justicia de la naturaleza hasta la esfera de los seres más pequeños y en las particularidades más minúsculas, sin parar siquiera ante lo monstruoso. Él prefiere, había escrito La Mettrie, contemplar la actuación de la naturaleza desde lejos, en bloque y en general. A lo que Reimarus replica: «¡Aquí tenemos lo que es un gran espíritu, un gran filósofo!, alguien que puede leer y entender el libro de la naturaleza sin preocuparse de las miserables pequeñeces que representan sus letras y que sólo necesita mirar por encima un par de títulos generales para saber cuál es su contenido y lo que debe juzgar de todo ello mejor que aquellos otros que se toman la inútil molestia de ir recorriendo con cuidado cosa por cosa». ¹⁷⁵

No sorprende ver a Reimarus tan familiarizado con la metafórica de la legibilidad de la naturaleza con respecto al hombre como para encontrar en ella incluso una correlación con su crítica a la Biblia. El que la naturaleza está a la vista de todos es algo tan público y notorio como imposible de aceptar una supuesta Revelación de antaño. Reimarus protesta contra la Revelación precisamente porque significa una negación de todo lo afirmado

174. *Ibid.*, Tratado III, pág. 157.

175. *Ibid.*, Tratado V, § 4, pág. 283, n. 2.

por él en el caso de la naturaleza: «Dado que Dios, con toda su sabiduría y bondad, no puede hacer, si quiere la felicidad de todos los hombres, que el único y necesario medio para conseguirla sea algo que para la mayor parte es sencillamente imposible de recibir, aceptar y usar, la Revelación no tiene por qué ser necesaria ni el hombre haber sido hecho para la Revelación».¹⁷⁶ A lo que se adjunta acto seguido la revolucionaria conclusión: «La única vía que nos queda para que algo pueda ser común a todos es la lengua y el libro de la naturaleza, las criaturas de Dios y las huellas de las perfecciones divinas que en ellas, como en un espejo, claramente se reflejan para todos los hombres, tanto cultos como incultos, bárbaros como griegos, judíos como cristianos, de todos los lugares y de todas las épocas». Aquí habría extraído Reimarus las consecuencias de lo que decía Brockes. La Ilustración de Hamburgo se había decidido a publicar el libro sobre la naturaleza, manteniendo en secreto, simultáneamente, el otro libro de crítica contra la Biblia, el *Schutzschrift* de Reimarus, tal como él deseaba. Nadie supo que los fragmentos editados por Lessing procedían de Hamburgo y probablemente a nadie se le hubiera ocurrido sospecharlo de verdad. Como mandatario de la razón, que aquí se había hecho astuta, Lessing se encargó de su publicación, amparándose en el privilegio ducal de la libertad de censura, como si fuese un fondo procedente de la propia biblioteca de Wolfenbüttel. Por todo esto, no podía ser de otro modo: al profano la Ilustración de Hamburgo le parecía retrógrada. Sin embargo, la *Vernunftlehre*, de Reimarus, de 1756, va destinada a ocupar un puesto destacado, por detrás de Königsberg, en la cumbre de la Ilustración.

El primer vestigio de que Kant ha usado y sacado provecho de esta obra lo hallamos en su *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, que vio la luz en Königsberg el año 1763. A mí me gustaría calificar lo que él encontró en Reimarus como una concepción *secularizada* del discurso sobre el libro de la naturaleza, siempre que su intención hubiera sido describir el concepto de experiencia de modo que, aunque no fuera ya el conocimiento de lo comunicado mediante la creación, tendría que

176. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, que Lessing publica por primera vez con el título de *Aus den Papieren des Ungenannten* (a partir de 1774). El segundo fragmento está datado en 1777: *Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können*, en Lessing, *Gesammelte Werke*, ed. de P. Rilla, vol. VII, págs. 686-734; aquí pág. 734.

seguir conservando su vinculación con la forma fundamental de la lectura. Pero, de hecho, la metafórica en torno a la lectura aparece aquí íntimamente asociada a motivos que no tienen nada que ver con la temática de esa procedencia, instando, probablemente, a la confrontación con los logros del sensualismo y del empirismo.

En su tratado, Kant nos presenta algo así como una aplicación del principio de inercia de Newton a las representaciones de la conciencia: una vez que ha sido realizada y actualizada, ninguna de ellas puede, por sí misma, desaparecer. Si no se dieran actos negativos —que se tienen por una actividad positiva— de rebajamiento de una representación en favor de la siguiente, no seríamos capaces, se dice allí, más que de un solo pensamiento. Hay, ciertamente, ejemplos, en la experiencia interior, de esos actos negativos: no únicamente la resistencia contra la tristeza o el prurito de reír, sino también la aún más conocida contra impulsos y deseos, o incluso el proceso de la abstracción como apartamiento de toda plenitud intuitiva. Pero los ejemplos de la experiencia interna no bastan, evidentemente, para una generalización de la tesis de que la secuencia de las representaciones podría consistir en la represión, por así decirlo, de una por la otra, sin que se necesitase nada más que ese mecanismo. En un grado así de generalidad, esa tesis no puede recurrir a la autoexperiencia; a falta de pruebas, se ve obligada a echar mano de analogías que muestran «la sorprendente actividad... que se esconde en lo hondo de nuestro espíritu, cosa que, en la práctica, no advertimos porque actividades hay muchísimas, pero no tenemos de cada una de ellas más que una representación confusa».¹⁷⁷ Lo descrito así es universalmente conocido, gracias a las actividades «que transcurren inadvertidamente en nosotros cuando leemos». Entre ellas hay que contar toda una serie de acciones particulares necesarias de cuya función, racional, pero no observable, uno no puede sino admirarse. Éste es, justamente, el punto en que, para enterarnos más de cerca, nos vemos remitidos a «la lógica de Reimarus, quien hace unas reflexiones sobre ello».

La referencia a Reimarus es interesante, ya que nos hace ver lo que Kant tenía presente cuando se puso a explorar la *intervención* indispensable de la negación en el nivel más bajo de los procesos conscientes, en la mera secuencia de las representaciones afecti-

177. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, en *Gesammelte Schriften*, ed. de la Akademie, vol. II, pág. 191.

vas; una intervención con la que tenía que superarse la *inercia* que domina en cada ocupación de la conciencia y dejar así un espacio libre para otras disposiciones afectivas. Y la habilitación de actividades negativas gana en plausibilidad justamente invocando un suceso tan elemental, y supuestamente puramente receptivo, como el de la lectura.

No es del todo obvio que Kant supiera a quién tenía que agradecer aquel importante ejemplo sobre las acciones negativas que se desarrollan, inadvertidamente, en el acto de leer. Pues la *Vernunftlehre* de Reimarus apareció en sus tres primeras ediciones, de 1756, 1758 y 1766, sólo con las iniciales del autor, cuya fama y reconocimiento habían sido preparadas ya, ciertamente, en 1754, con sus *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*. Reimarus emplea también el proceso de la lectura para explicar y afianzar su exposición de un alto grado de complejidad de la conciencia: la compenetración de la intención y la reflexión, de lo dado de una cosa y la conciencia de eso dado. Se requiere, según Reimarus, de «muchos cambios y acciones, antes de que pueda surgir en nosotros esa conciencia particular de nuestra representación y del objeto representado». ¹⁷⁸ La producción de una conciencia clara es descrita en diez gradaciones, mediante el estado, al final objeto de reflexión, de sus representaciones; y sólo en este último grado «sabemos que nosotros nos representamos algo y qué es lo que nos representamos». ¹⁷⁹

Sin anunciar expresamente un cambio de marcha, de una consideración analítica a otra que buscaría la génesis, Reimarus remite al que dude de su estratificación decuplicada a los niños, que primero tienen que aprender la destreza que posee el adulto «de realizar esas acciones a la mayor velocidad y, podríamos decir, en un instante». ¹⁸⁰ Cuando se tiene la destreza lectora, se revisa una línea entera sin advertir «que en cada una de las letras hemos hecho todo lo que se necesita para que seamos conscientes de ella». La experiencia de la génesis de algo en el niño nos muestra cómo queda separado en el tiempo lo que después, cuando se haya

178. Reimarus, *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit, aus zweien ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet*, Hamburgo, 1756, § 50 (reimpr. en ed. de F. Löttsch, I, pág. 55).

179. *Ibid.*, § 60.

180. *Ibid.*, § 61.

aprendido su ejecución, sólo puede ser investigado como una parte constitutiva de ello.

Al fin y al cabo, el aprender a leer no es sino un modelo esquemático para el aprendizaje en la formación de conceptos: «Tendrán que pasar algunos años hasta que un niño haya aprendido a conservar la multitud de experiencias de las principales clases de cosas sensibles y a reflexionar sobre ellas, así como los signos de las palabras, de modo que esté en condiciones de juntar los objetos de su representación con lo similar, o bien de diferenciarlos de otros». ¹⁸¹

En la tercera edición de la *Vernunftlehre*, de 1766, el ejemplo del niño que aprende a leer ha experimentado un desplazamiento: de la aclaración en la formación del concepto a uno de sus aspectos parciales, que hace referencia a las representaciones confusas. En la primera edición, esto constituía el tercer estadio del proceso de formación de conceptos. En esas representaciones confusas se engloba todo un conjunto de percepciones, como paisajes, situaciones, recortes del mundo: «Y así, se ve simultánea y confusamente representado, como algo fuera de nosotros, pero unificado, todo un campo lleno de plantas, árboles y animales, pero también, simultáneamente, el canto de las aves, el olor de las flores, el oír del viento, mientras que un niño aún no es plenamente consciente de ninguna cosa, es decir, aún no ve, ni oye, ni huele, ni siente nada de verdad». ¹⁸² En la tercera edición, se prefiere, para este pasaje, el ejemplo del aprender a leer: el niño tiene que hacerse primero una serie de conceptos sobre lo que son las letras, entresacándolas y aislándolas trabajosamente a partir del conjunto de impresiones que se precipitan, en tropel, sobre él. El niño «se representa, simultáneamente, como algo exterior a él, todas las letras del librito de lectura que tiene abierto delante, junto con muchas otras cosas de la habitación, según la imagen que de todo ello se le forma en su vista. Al mismo tiempo, se mezcla con esta representación el ruido del cuarto y de las calles, que se le mete por los oídos, la presión de los cuerpos en sus miembros y el olor difundido por el aire». ¹⁸³

Mientras que en la primera edición de la *Vernunftlehre* todo gira en torno a la labor *sintética* que supone la producción del campo

181. *Ibid.*, § 62.

182. *Ibid.*, § 53.

183. *Vernunftlehre*, tercera edición revisada y preparada para las clases, Hamburgo, 1766, § 35 (reimpr. en la ed. de F. Löttsch, II, pág. 27).

perceptivo, de la impresión total, con vistas a explicar la «representación confusa», en la tercera edición apunta hacia la comparación para caracterizar este grado de conceptualización de la facultad *analítica* que permite extraer lo semejante de lo que se da simultáneamente. El leer sólo puede empezar cuando los elementos de lo legible son seleccionados según esta especificidad, segregados de la impresión total.

Cuando Kant escribe su única referencia a Reimarus sólo podía disponer de la primera o la segunda edición de la *Vernunftlehre*. Observando con serenidad la diferencia de resultados, es visible la garra del león que se ha apropiado de aquella comparación. Según este paradigma, la distancia entre la *Vernunftlehre* de Reimarus y el *Versuch* kantiano parece mayor que la existente —pese a comprender un cuarto de siglo— entre el *Versuch* y los *Prolegómenos* de Kant. Únicamente en esta última obra encuentra la metáfora su expresión más pura y concisa: la que considera su carácter indispensable con la orientación de fondo del concepto kantiano de experiencia. Mediante ella se recalca la decisiva diferencia existente entre la explicación psicológica de la causalidad empírica en cuanto sucesión regulada de fenómenos y la referida a su necesaria conexión con la identidad de una experiencia gracias a los conceptos puros del entendimiento, cuyo puro uso debe, igualmente, ser excluido: «Sólo sirven, por así decirlo, para deletrear fenómenos, para poder leerlos como una experiencia...».¹⁸⁴

De la metáfora ha desaparecido todo *páthos*, como si nunca hubiera habido algo así como el *libro de la naturaleza*. Éste tampoco podía ser conciliado sin quiebras con la limitación kantiana del uso de la razón teórica a los fenómenos, mientras que ese estar dispuesto a ser leído no bastaba para ser un hecho de la razón práctica. Por tanto, Kant no necesitaba, en absoluto, recordar, al utilizar lacónicamente esta metáfora en los *Prolegómenos*, cómo Johann Georg Hamann, rompiendo una lanza a favor de esa metáfora, le había propuesto, en términos elocuentes, su uso: «La naturaleza es un libro, una carta, una fábula (entendida filosóficamente) o como usted la quiera llamar. Suponiendo que conocamos lo mejor posible todas sus letras, podamos silabear y pronunciar todas sus palabras y sepamos la lengua en que está escrito... Todo eso es ya suficiente para entender un libro, hacer

184. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), ed. de la Akademie, vol. IV, pág. 312 (trad. cast.: *Los prolegómenos*, Madrid, Alhambra, 1992).

juicios sobre él, sacar de él una característica o un extracto. Así pues, necesitamos de algo más que la física para interpretar la naturaleza...». ¹⁸⁵ Ni siquiera en relación con el *Versuch* kantiano basta esto para verificar alguna clase de *influencia* suya en la elección de metáforas por parte de Kant.

Con todo, el propio Hamann publicó, en ese mismo año de 1763, las dos cartas enviadas a Kant en las que le apremia a hacer una «física para niños», comparándola —tanto por la función llamada a desempeñar como por su estilo de escritura— con el libro de la naturaleza. No hay ninguna otra prueba de la afirmación hecha pública por Hamann de que Kant quisiera escribir una física para niños. Es difícil imaginarse a Kant —conforme a la tradición de la época, amiga de confeccionar libros didácticos de historia natural destinados a las condesas y amas de casa— como un autor para niños, respecto a los cuales se había despertado, con el rousseaunismo, la esperanza de que eran capaces de alcanzar las más altas cotas del aprendizaje. Hamann enfocaba la cuestión, frente a Kant, en el sentido de que habría que concebir la naturaleza, ya por su diseño, como un libro para niños. Dios la habría hecho «por amor hacia nosotros, bebés de la creación»; es imposible que al arquitecto del universo se le hubiera ocurrido, por motivos racionales y un

185. Kant, *Briefwechsel*, ed. de la Akademie, vol. X, pág. 28.

Hamann hizo imprimir su correspondencia con Kant, de 1759, en su escrito *Fünf Hirtenbriefe das Schuldrama betreffend*, de 1763, como el «apéndice a dos cartas de amor dirigidas a un maestro del saber universal que quería escribir una Física para niños». Escribir para gente culta no tendría ningún aliciente, «dado que la mayoría está ya tan extraviada que ni el autor más aventurero puede trastornar aún más su forma de pensar». Kant sabe muy bien, sigue diciendo, que «para escribir algo destinado a los niños se precisa más que de un ingenio a lo Fontenelle o un estilo galanteador». Daríamos algo por poder comunicar si Hamann presentó sus propuestas a Kant conociendo la *Historia natural general y la teoría del cielo*, que había aparecido, al principio anónima, en Königsberg el año 1755, pero que, a causa de la bancarrota del editor, no fue distribuida. La desproporción entre lo que Hamann pedía a Kant y lo que éste, de hecho, ya había hecho es todo un alarde de comicidad. El silencio de Kant resulta elocuente, pues Hamann se queja en su segunda carta sobre la falta de respuesta a la primera. El proyecto de una Física para niños, de ascendencia ilustrada, sigue sin ser olvidado incluso en concepciones de tendencia rousseauniana cercanas al romanticismo, vinculado a la metafórica del libro. Véase, sobre este tema, Joh. P. Pöhlmann, *Wie lehrt man Kinder im Buche der Natur lesen?*, o bien *Sokratische Unterhaltungen eines Lehrers mit seinen Schülern über Gegenstände der Natur*, Erlangen, 1802. Johann Wilhelm Ritter llegó a planear en 1808, junto con Niederer, el colaborador y sucesor de Pestalozzi, un libro de Física para niños, como se ve en sus *Briefe eines romantischen Physikers*, ed. de F. Klemm y A. Hermann, Munich, 1966, pág. 52.

propósito sensato, dar explicaciones a los hombres sobre su creación, «ya que no es fácil que una persona prudente se tome la molestia de empeñarse en hacer comprender a niños o a locos el mecanismo de sus acciones».¹⁸⁶ En consecuencia, el filósofo que él ahora llama un «filósofo para niños» debería preguntarse si tiene ánimo suficiente como para convertirse en «el autor de un libro simplón, tonto y de mal gusto, sobre la naturaleza». Pues «un libro filosófico para niños tendría que parecer tan simplón, tonto y de mal gusto como un libro divino escrito para los hombres».

Así pues, Kant pudo, en este año de la introducción de las magnitudes negativas en la sabiduría universal, comparar a dos autores que tienen la vista puesta en los niños. Y no sólo iba a sacar de todo ello, en conclusión, el distanciamiento, con el hamburgués, del *páthos* de su paisano de Königsberg, sino algo incomparablemente más importante: asume el giro dado al enfoque de la cuestión en su conjunto, apareciendo ahora como más interesante el acto de la lectura y no, como antes, el contenido de lo leído o el hacerlo legible. No es la exigencia de un libro infantil sobre la naturaleza lo que ahora emerge, sino el problema de cómo los niños aprenden a leer, para poder después leer aquello en donde la *cura posterior* se pone en cómo hacérselo accesible a su entendimiento. El dejar a un lado el libro y ocuparse del lector no es aún, ciertamente, la revolución trascendental de la forma de pensar, pero sí, probablemente, como un ensayo de lo que vendrá más tarde, divisible en un campo metafórico.

Y una vez consumado el vuelco trascendental, en la primera *Crítica*, la metáfora no aparece todavía en conexión con las categorías, sino en relación con los conceptos de la razón pura, que es como él toma ahora las ideas platónicas. Es verdad que no se atribuye la metáfora al propio Platón, aunque sí, probablemente, la opinión a cuya explicación sirve la metáfora. Sin arrogarse, por ello, nada extraordinario, podría considerarse posible «entender» al autor de tales conceptos «incluso mejor de lo que él mismo se entendió». Dice Kant, revestido de hermeneuta: todo lo que ha dicho Platón sobre la idea nos permite reconocer su opinión «de que nuestra facultad cognoscitiva siente una necesidad mucho mayor que la de un simple deletreo de los fenómenos según una unidad sintética, a fin de poder leerlos como una expe-

186. Kant, *Briefwechsel*, ed. de la *Akademie*, vol. X, págs. 20-23. Asimismo en Hamann, *Fünf Hirtenbriefe*, en *Werke*, ed. de J. Nadler, vol. II, pág. 374.

riencia...». ¹⁸⁷ Mirado desde la peligrosa altura de la idea —cuyo correlato fue una vez, y debería volver a ser, la intuición—, la diferencia entre deletrear y leer se presenta como algo de poca monta, ya que ambos van a parar a «meros fenómenos». Mientras que pronto las categorías estarán, de un modo completo y exclusivo, al servicio del pasaje del deletreo a la lectura, como reza la fórmula de los *Prolegómenos*, cambiando el reparto.

La última transformación que experimenta en Kant la metafórica sobre el leer y el texto de la lectura viene preparada por aquella fórmula de la Teodicea que ve a ésta como una «interpretación de la naturaleza», con un procedimiento «auténtico» o «doctrinal», fórmula que se encuentra en el tratado *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, de 1791. Esta misma alternativa es repetida en su *Opus Postumum*. «Auténtica» sería la interpretación que un legislador da sobre el texto de su propia ley. Partiendo de este caso, se puede pensar muy bien en aquella antigua relación entre los dos libros, siendo el de la Revelación la interpretación auténtica de una Ley que, a causa de la responsabilidad incluso de los paganos, la naturaleza como creación contiene ya en sí misma. «Doctrinal» es la interpretación del texto de la ley lograda por su consistencia con otras manifestaciones, intenciones y acciones del legislador, la cual no sería aún *hermenéutica* en el sentido de que descubra y difunda una volición oculta incluso al propio legislador. El mundo podría ser considerado por nosotros, escribe Kant, «como un anuncio divino de las intenciones de su voluntad». Claro que, «frecuentemente, es, para nosotros, un libro cerrado»; y siempre lo es si tratamos de leer en la naturaleza no únicamente estos o aquellos propósitos concretos, sino «la intención última de Dios», que sólo podría ser una intención moral. La Teodicea intenta algo así, siendo, por ello, una interpretación «doctrinal». Sin embargo, no hay ninguna vía que lleve de la captación episódica de algunas intenciones en aquel libro frecuentemente cerrado a un sondeo de la intención de la totalidad.

Con todo, habría una interpretación «auténtica» en la que la instancia legisladora es también, ella misma, el principio de su interpretación: la razón práctica. Es la misma razón que empuja a formar, antes de toda experiencia, el concepto de Dios. Es cierto que para expresar esa instancia adecuada de la interpretación de

187. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 370; A 314, ed. de la Akademie, vol. III, pág. 246 y vol. IV, pág. 200 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998).

la ley no viene ya a cuento la metáfora de las letras y el libro, sino más bien la de la inmediatez de una voz y de su *decisión soberana*: «Pues por medio de nuestra razón Dios se convierte en el propio intérprete de su voluntad, anunciada a través de la creación... como la voz y la declaración inmediata de Dios... mediante la cual Él da un sentido a las letras de su creación».¹⁸⁸

Una vez que se ha tomado ese atrevimiento casi excesivo de apartarse de la metáfora tradicional del libro y acercarse a la inmediatez de la voz y el veredicto, Kant, sorprendentemente, vuelve de nuevo al libro, al libro sagrado, al libro del Antiguo Testamento que lleva el nombre de Job: «Una interpretación así, auténtica, la encuentro yo, bajo expresión alegórica, en un antiguo y sagrado libro».

El último texto kantiano referido a esto en la obra de su vida tiene una relación completamente externa con el primero, al restablecer de nuevo, de una forma más bien irónica, una vinculación entre la Ilustración de Hamburgo y la de Königsberg: cuando la Academia Prusiana de las Ciencias de Berlín emprendió la edición definitiva de la obra de Kant, toda la masa del *Opus Postumum* se encontraba en manos privadas de Hamburgo e inaccesibles a toda propuesta, hasta que la penuria de la inflación puso fin también a esta resistencia, pudiendo empezar dicha edición en 1923, aunque no vio la luz hasta 1936-1938.

Así pues, en el texto destinado expresamente como una «nota» adjuntada a la obra definitiva que daría el paso de la filosofía a la física es innegable que se trata de una introducción apriorística del concepto de las fuerzas que impulsan a la realización de esta *transición*. Pero ¿de dónde se puede sacar el derecho a introducir algo que ni puede ser deducido de las condiciones de posibilidad de la experiencia ni encontrado en la propia experiencia? La argumentación va en dirección a una determinación de la física como sistema, cosa que ella sólo puede lograr siendo más que un conglomerado de conocimientos puramente empírico. Para ello se necesita, ciertamente, más de lo que puede extraerse de las experiencias seguras por su posibilidad: una tarea de interpretación enfocada hacia la posible unidad del conocimiento de la naturaleza.

En la «nota» del prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* —donde Kant explica la introducción por parte de Newton de las relaciones de fuerza operantes entre los cuerpos del sistema solar como una interpretación de la ordenación estableci-

188. Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, (1791), ed. de la Akademie, vol. VIII, pág. 264.

da por Copérnico— se expresa gráficamente que para esta función estaba disponible el concepto de fuerza.¹⁸⁹ Las leyes del movimiento de los cuerpos celestes no sólo habrían dado a la suposición copernicana una «comprobada certeza», sino que, simultáneamente, habrían demostrado algo que, de otra manera, «hubiera quedado oculto para siempre», es decir, el factor productor de la unidad de este sistema: la «invisible fuerza que vincula todo el edificio cósmico». Kant hace de este resultado la prueba de validez definitiva de aquella mera reordenación del sistema solar que, para él, sólo con la ayuda del concepto de fuerza podía alcanzar el rango de una verdad *sistemática*, mientras que para Copérnico tuvo que haber sido únicamente una hipótesis.

Ese procedimiento sobre la formación de un sistema es puesto en relación con aquella diferenciación entre la interpretación «auténtica» y la «doctrinal» de un sistema de leyes o dogmas. Uno se habría «representado los fenómenos mediante los cuales la naturaleza se nos revela como un lenguaje que ella nos hace y que nosotros somos requeridos a interpretar como un jeroglífico».¹⁹⁰ En esto se basa el que sea posible tanto una interpretación auténtica como una doctrinal: un mero agarrarse-a-la-palabra de los conocimientos particulares o bien la producción de la consistencia de un sistema por medio de conceptos no dados de forma «auténtica», con lo que los conocimientos particulares reciben de nuevo, retroactivamente, un grado más alto de confirmación.

Kant estaba tan atrapado en lo metafórico del lenguaje que en el párrafo siguiente, donde habla de la naturaleza como una totalidad de fenómenos sujetos a leyes, incluso comete una equivocación al escribir: «Por medio de nuestro entendimiento, ella nos habla [*spricht*] a unir, conforme a determinados principios, las percepciones en un conocimiento de sus objetos...», pues, en vez de *nos habla*, imposible en la construcción de esta oración, debería decir algo así como *nos obliga* [*zwingt*], resultando *nos obliga a*. Se trata de un descuido, pero nos muestra cómo esta metáfora, una vez elegida, sigue resplandeciendo con luz propia.

Se quiere decir que la integración de los conocimientos en un sistema no puede hacerse de otro modo que la de las percepciones

189. *Kritik der reinen Vernunft*, B, pág. XXII, nota (ed. de la Akademie, vol. III, págs. 14 y sig.).

Sobre este pasaje véase H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort, 1975, págs. 698-700.

190. Kant, *Opus Postumum*, VIII, 5, 4, Akademie-Ausgabe, vol. XXII, págs. 171-173. Van incluidas las conjeturas del editor.

en un conocimiento del objeto. Sólo este último está, constitutiva y, por tanto, «auténticamente» asegurado, mientras el otro pide una especie de interpretación que jamás puede tener otros resultados que los de corte «doctrinal». «La interpretación del texto que nos presenta la naturaleza es auténtica, es decir, la misma física constituye una interpretación de las propias leyes de la naturaleza.» Pero si se ha de encontrar el lugar por donde pasar de los fundamentos metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física esto sólo puede hacerse posible mediante la introducción de las «fuerzas motrices de la materia», las cuales, justamente, no están en el texto ni son legibles a partir de las leyes, pero producen la unidad de la naturaleza, como las categorías producen la unidad del sujeto en tanto lector.

No se sigue transitando por la vía abierta en este texto con el vocablo «jeroglífico». La legibilidad empírica del texto de la naturaleza se da por asegurada de antemano; su unidad sistemática es lo que tiene que ser descubierta añadiendo más apriorismo, pero sin dejar al texto donde estaba y como estaba. La metafórica de la lectura ha pasado por encima y dejado atrás su primer arranque empirista, tal como la tomaba Reimarus.

El deletreo lleva, ciertamente, a una composición de palabras, pero su comprensión como indicadores de lo que es legible por su significado requiere ya que se esté en posesión del vocabulario y de las estructuras lingüísticas que sólo se actualizan en el mismo acto de leer. El proceso de la lectura, en su concepción sintética, toma lo escrito como una transcripción fonética; pero haber unido, en este sentido, una serie de fenómenos no podría significar una «experiencia», ni menos la unidad del conocimiento de la naturaleza alcanzable por la filosofía de la naturaleza. El texto de la naturaleza tiene que estar leído ya antes de que pueda culminarse su interpretación en el sentido señalado en el capítulo de la primera *Crítica* sobre las ideas: «La naturaleza es nuestra tarea, el texto para nuestras interpretaciones». Así estaba escrito ya en una de las hojas sueltas del período, propiamente dicho, de preparación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. El reverso de esa hoja que él había vuelto a utilizar se puede datar —por el certificado que figura en ella del decano de la facultad de filosofía, que justamente entonces era Kant— en el año 1780. No es casual que Kant agregue, en esa hoja, una asociación con Epicuro, que seguro que no había tenido a la naturaleza por un texto necesitado de interpretación, cosa que siempre se le echó en cara a su atomismo: «Quién sabe lo que Epicuro habrá pensado de ello

y cómo habría sido todo el galimatías de sus explicaciones sobre la naturaleza». ¹⁹¹

Si lanzamos una última ojeada a la relación existente entre la Ilustración de Königsberg y la de Hamburgo el resultado que obtengamos no consistirá en decir que Reimarus ha sido un importante estimulante en la biografía intelectual de Kant. No obstante, le puede muy bien haber ayudado —en contraste con los procedimientos metafóricos de su contemporáneo Hamann— a captar y hacer captar lo propio con unos medios de comprensión tan notorios y usuales.

De modo que no se podrá hablar de la deuda que Königsberg tenía con Hamburgo. Una afinidad entre ambas sí sería posible, con tal que no se aplique una consideración economicista referente al espíritu y la administración urbanos, su comercio e influjo exterior. Tanto más sorprendente resulta enterarse, en 1790, por la pluma de Alexander von Humboldt, de que los hamburgueses se habían desmarcado claramente de la Ilustración de Königsberg: «Klopstock y Reimarus son dos personas que, con frecuencia, me confunden. Se opusieron, como auténticos caballeros, a la luz que tan irresistiblemente (de un anterior estadio latente, diría yo) nos viene del norte». ¹⁹² Prescindiendo por completo del hecho de que Humboldt, en conjunto, se equivoca al juzgar el influjo de la luz dimanante del norte como «irresistible», puesto que no percibe el retroceso, que ya entonces comenzaba, de la influencia kantiana, el atributo de la caballerosidad nos hace concluir que están en juego motivos que habían dado a la escenificación regional una nueva coloración.

En esa dirección señala aquella otra frase en la que Humboldt pone en relación la mentalidad de los hamburgueses y la situación filosófica general, tal como él la ve: «Qué va a ser de la filosofía alemana si se sigue pronunciando con satisfacción: "el partido berlinés"...». Aquí se hace patente el enfoque que, desde Hamburgo, se tenía de la Ilustración. Igualmente no se puede pasar por alto que aquél sufría la influencia de los efectos, de los que no se había repuesto, de la disputa por el spinozismo, de cinco años atrás. El recuerdo de Moses Mendelssohn, acérrimo defensor de la

191. Kant, *Reflexionen*, n° 5637, *Akademie-Ausgabe*, vol. XVIII, pág. 274.

192. Alexander von Humboldt a Lichtenberg, en carta del 30 de octubre de 1790; citada por primera vez en H. Beck, *Alexander von Humboldt*, Wiesbaden, 1959/1961, vol. I, pág. 34; la carta completa puede verse en Alexander von Humboldt, *Jugendbriefe*, 1787/1799, ed. de I. Jahn y F. G. Lange, Berlín, 1973, págs. 108 y sig.

entereza metafísica de Lessing, había quedado instalado ante el panorama que daba a Kant, sospechoso igualmente, vía Jacobi, de spinozismo. Esto lo expresa también Humboldt: «Aquí todavía no se han olvidado las heridas infligidas, a más de uno, por la disputa spinoziana». Con todo, además del hijo de Hermann Samuel Reimarus, vivía también su hija, la amiga de Lessing, sin cuya cooperación no habría sido concebible ni la publicación de los *Fragmente eines Ungenannten* ni tampoco el estallido del conflicto del spinozismo. En cualquier caso, la defensa de Lessing ante la acusación que se le hacía de spinozismo, en la que Mendelssohn había hecho comprometerse también a sus amigos hamburgueses, no podía seguir siendo creíble si, al mismo tiempo, tendía las manos hacia Königsberg.

Elise Reimarus fue la primera que barruntó que en la Ilustración alemana la cosa no iba bien y que sus partidarios habían sido empujados por la polémica en torno a Lessing a una equívoca posición defensiva. De todos modos, lo inmediato no era decidirse a favor de la calidad de Königsberg o Berlín, como parece que se lo planteaba Humboldt. Había surgido, más bien, el dilema de tener que elegir entre Wolfenbüttel o Königsberg.

El hecho de que el ingrediente de la Ilustración de allí, llegado a Königsberg procedente del autor del encubierto *Schutzschrift*, no pudiera ser devuelto a Hamburgo con más copias tiene, pues, unos motivos que forman parte ya de la prehistoria del romanticismo y que, por ser gestos obligados contra el reproche de spinozismo, han tenido graves repercusiones incluso en el influjo, en general, de Kant.

XIV

SIGNOS FRONTALES, SIGNOS CELESTES

La metáfora de la legibilidad constituye, en la Ilustración, un hilo conductor de la historia de continua socavación de una razón que se siente incorruptible por el deseo secreto de que el mundo tenga más importancia para el hombre y que le enseñe más de lo que, racionalmente, se puede esperar de él. Esas ansias de sentido, desterradas del campo de lo racional, se buscan otras formas de acceso, siendo más astutas que la razón, que se va a autodenominar astuta.

Lichtenberg, que tanto y con palabras tan potentes se resistió a las tentaciones del arte de la fisiognómica, una de las frivolidades de la creencia en el sentido, está, con todo, lleno de credulidad ante los guiños de la naturaleza que sus propios experimentos no le proporcionan. Se halla tan concentrado en negar lo amable que el hombre había esperado desde siempre recibir de la realidad que no advierte la llegada de un nuevo espíritu abierto a sus favores e intimidaciones. Lichtenberg no es por ello, entre sus contemporáneos ilustrados, ningún caso patológico especial; se distingue de ellos únicamente por la fuerza de su verbo.

Lo que él considera, expresamente, ilegible acentúa, justamente, qué sigue teniendo por legible en la realidad una cabeza ilustrada y que busca ilustrar. Lichtenberg —el único representante, aparte de Kant, de la Ilustración alemana que no se limitó a ver y a gozar sus éxitos, sino que también intentó comprender; ya de antemano, su fracaso— nos pasa dos informes sobre la ilegibilidad: el primero se refiere a la inaprensibilidad de la moralidad e interioridad de las personas si nos atenemos a su exterior; a su cuerpo y, sobre todo, al rostro, y el segundo a la incomprensibilidad, por principio, de una Revelación —incluso aunque existiera— respecto a qué estaría necesitado de una revelación, pues no podríamos conocerlo con nuestros propios medios. Esas dos cosas no son obvias.

Lichtenberg no tiró por la vía principal de la Ilustración alemana, empeñada en hacer una crítica a la Biblia partiendo del conte-

nido de los mismos libros canónicos. Antes de explicar o tomar partido por unos contenidos es ya, para él, indiscutible que los comunicados sobre algo que nos es total y absolutamente desconocido nunca podrán ser entendidos por nosotros y que, además, todo acto de sumisión de la razón a algo escrito o dicho es inconciliable con su esencia. Nos hemos de atener a esa radicalidad, ya que va más allá de la temática teológica y concierne a toda clase de legibilidad.

Pese a su aplicación en la confección de catálogos de libros hay en Lichtenberg una socrática enemistad a los libros: el hecho de escribir él mismo con el desprecio de quien, por su debilidad orgánica, no sabe ayudarse de otro modo no es el menor motivo que lo impulsó a llamar a sus cuadernos de notas *Sudelbücher* [libros en sucio, borradores de libros]. Su menuda proto-escatología ecológica la sabe resumir en dos frases: «Los bosques se hacen cada vez más pequeños, merma la madera, ¿qué haremos nosotros? Cuando se hayan acabado los bosques, lo que seguramente podremos hacer es ir quemando libros hasta que crezcan otros nuevos». ¹⁹³

El Libro de los libros no es un caso crítico especial de algo que requiera o justifique todo un alarde de agudo sentido histórico, sino únicamente un caso, para él, representativo de la relación, de un tono misantrópico, entre la razón y el libro: «La mayor inconsecuencia con que la naturaleza humana ha cargado es, seguramente, haber dejado que la razón se doblegase bajo el yugo de un libro. Uno no se puede imaginar nada más terrible y este solo ejemplo muestra la clase de criatura desvalida que es el hombre *in concreto*, esto es, encerrado en esta bípeda redoma de tierra, agua y sal». ¹⁹⁴ Claro que basta con leer una frase más para percatarse del peligro endógeno que acosa a una razón que se autodefine en contra del libro: «Si la razón pudiera construirse alguna vez un trono despótico, cualquiera que quisiera en serio contradecir al sistema copernicano por la autoridad de un libro tendría que ser inmediatamente colgado». Puede ser que a un copernicano como Lichtenberg sólo un paradigma así de transgresión contra la razón pudiera llevar hasta esos límites imaginarios en que todo queda transformado ya en terror.

193. Lichtenberg, *Sudelbücher*, F 234, en *Schriften und Briefe*, ed. de W. Promies, vol. I, pág. 495. Datación de los *Sudelbücher*, F: 1777/1779.

194. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, ed. de L. C. Lichtenberg y F. Kries, Göttinga, 1800/1806, vol. II, págs. 58 y sig.

La fisiognómica, por mucho que la quiera presentar Lavater, con su colección de siluetas, como amiga de la experiencia, revela su condición de resultado de la transcripción de unos libros a partir de otros, como los libros sobre sueños. Aquella se topa con el malestar por la hipertrofia de libros en medio de una vida humana llevada, supuestamente, a su plenitud por el *Sturm und Drang*. Así y todo, la fisiognómica es el prejuicio, cristalizado en forma de libro, del que se sirve continuamente el oficio práctico de vivir.

Es muy natural que de un órgano tan extraordinariamente capaz de expresar como el rostro humano se haga una fuente de conocimiento de lo que detrás se oculta; al fin y al cabo, el propio rostro, al menos ocasionalmente, quiere que se le tome por lo que está detrás. Lavater había hecho caer en el último tercio del siglo de la Ilustración en la tentación, hasta desmesurada, de un conocimiento de este género, despertando notables apasionamientos en sus viajes de misionero en pro del arte de leer los rostros. Lichtenberg no sólo veía esos triunfos con lo ojos del que tenía que creerse perjudicado con el hallazgo de ese órgano de conocimiento; también temía que con aquéllos se hiciera patente el fracaso de la Ilustración como una cosa, históricamente, ya decidida. En ese apasionado acceder a ver lo ilegible hecho legible encontraba él el primitivismo de una necesidad que no podía ser conciliada con la disciplina a la que el salvaje crecimiento de la curiosidad es sometida por la razón, disciplina a la que, no por casualidad, Kant había convertido en una reivindicación de la época.

El copernicano Lichtenberg consideraba la sensibilidad humana como un órgano, más bien, excéntrico, el cual sólo con la costumbre podía figurarse que se adecuaba con las medidas de la realidad. No es que el sector de lo accesible entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño fuera demasiado angosto, sino que la forma de captarlo es superficial y se queda en las apariencias. Una consecuencia de la teoría copernicana tenía que ser la siguiente: el hombre no puede conseguir el punto de vista de la realidad que además de algunas suposiciones sobre la *conexión* de los objetos le hiciera aún accesible algo de su *sentido*. Si trasladamos esto al ámbito del conocimiento humano, sobre todo a aquella *primera mirada* que es la decisiva en las relaciones humanas, no sirve de nada suponer que el hombre podría estar en posesión de facultades especiales, favorecido con una serie de características bien descriptibles.

Al mismo tiempo, una cierta irritación del equipamiento intelectual se muestra aquí también compasiva. Así es como Lichten-

berg pudo anotar en 1777, año de la aparición de las *Sämtliche Werke*: «Si la fisiognómica se convierte en lo que espera de ella Lavater, se colgará a los niños antes de que hayan cometido los delitos que merecen la horca; o sea, que cada año tendrá lugar una nueva especie de confirmación. Un auto de fe fisonómico». ¹⁹⁵ He aquí la fórmula más afilada —recuérdese la amenaza que se cerniría, *per impossibile*, bajo un despotismo de la razón, sobre la cabeza del sujeto anticopernicano— y que aparece vinculada con la metáfora que habla de que los fisonomistas no treparían por el «secreto archivo del alma» sin caer, al colocar los andamios, en el fracaso de una babilónica confusión de lenguas. ¹⁹⁶ Lo que él sí concede es la existencia, en el rostro, de un conjunto de «huellas, infalibles, de acciones anteriores», de su historia, pero no una revelación mediante signos secretos susceptibles de interpretación.

Lichtenberg ve una vinculación directa entre la necesidad de signos que tiene la naturaleza y que se busca en la naturaleza, a duras penas refrenada por la Ilustración, y una nueva necesidad de signos buscada en la propia figura humana: «Ahora son signos en la frente lo que se quiere interpretar, antes eran signos celestes...». ¹⁹⁷ Y no se le escapa que esta clase de necesidad de signos no podía ser desterrada del mundo como se había logrado con la interpretación de los cometas. Pues la fisiognómica no hace sino elaborar lo que siempre ocurre. Lo que ella simula y con lo que seduce es, únicamente, el grado de seguridad que, con todo su empaque de teoría, reivindica. El crítico, el ilustrado, no podrá impedir algo que no hace sino inflar un estado de cosas ya existente: «No pasa una hora sin que nosotros extraigamos un juicio de un rostro, y sin que nos equivoquemos». ¹⁹⁸ En todo ello se trasluce el desprecio por un principio que nuestro copernicano vuelve a desenterrar, como una experiencia fundamental: «Lo esencial es siempre invisible». ¹⁹⁹

Este apartarse socrático de Lichtenberg respecto al libro y a la fisiognómica sigue siendo socrático también en que tiene como fin volverse al autoconocimiento, pero no como si fuera la única y ab-

195. Lichtenberg, *Sudelbücher*, F 521.

196. *Ibid.*, F 525.

197. Lichtenberg, «Über Physiognomik wider die Physiognomen», en *Schriften und Briefe*, vol. III, pág. 408.

198. *Ibid.*, vol. III, pág. 487.

199. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, vol. IX, pág. 305.

solita finalidad. Pero incluso aquí es cierto que se hace algo que, tras todo ese desarrollo del sentimiento y ese estudio de las señales del propio interior, acaba en escritura: para «mantenerlo en un libro que trate de ello». Oportunidad para un conocimiento así se tiene sin echar mano de Homero o de Osián, sin griego, latín o inglés: «La naturaleza está abierta a todos vosotros más que cualquier libro en el que hayáis fatigado la lengua durante veinticinco años. Sois vosotros mismos». He aquí que los libros no han sido olvidados; antes bien, constituyen el pensamiento de fondo de toda esa vuelta hacia la escondida naturaleza de uno mismo, la cual ayuda, a su vez, a leer a aquéllos: «Esto os llevará más lejos que Homero y Osián; os enseñará a entender a Homero y a Osián».²⁰⁰

Tratándose de un autor que se opone expresamente a la comparación entre la naturaleza y el libro, podría no tener respuesta la pregunta sobre la clase de calidad literaria que tendría el mundo, de poder ser comparado con un libro. En Lichtenberg encontramos algunas indicaciones. Ahí está, en primer lugar, la poca halagüeña comparación con Jakob Böhme, dando por supuesto —cosa que Lichtenberg nunca pierde totalmente de vista— que una cabeza inteligente puede sacar provecho incluso de la mayor insensatez: «Es bastante frecuente llegar a pensamientos buenos cuando se quiere dar una interpretación racional a cosas incomprensibles y sin sentido. De este modo, el libro de Jakob Böhme podrá ser, a más de uno, tan útil como el libro de la naturaleza».²⁰¹ Que esta equivalencia no es del todo accidental lo demuestra otra comparación, procedente de Kant, al «escribir su obra de tal manera que tiene que ser estudiada como una obra de la naturaleza» que no daba precisamente un tratamiento amistoso al lector de la *Crítica de la razón pura*.²⁰² Es verdad que esto es también un reproche, pero nacido de una intencionalidad didáctica: en las obras de la naturaleza está ya, de antemano, prefijado que ellas justifican toda aplicación y empeño, al ser la totalidad de la investigación de tanto valor como interesante un libro de Kant, con una diferencia propagandística: «En el caso del libro del señor Kant, no cualquiera podía saberlo enseguida».

200. *Sudelbücher*, F 734.

201. *Vermischte Schriften*, op. cit., vol. I, pág. 398.

202. *Sudelbücher*, J 270.

Respecto a esto, Schopenhauer nos informa que Goethe le había dicho en una ocasión que cuando abría un libro de Kant era, para él, «como si entrase en una estancia clara» (*Der handschriftlicher Nachlass*, ed. de A. Hübscher, vol. III, pág. 582, referido al año 1829).

Lichtenberg no ve que haya, detrás de la naturaleza, ninguna voluntad de comunicación. Para expresarlo en términos fuertes diríamos que más bien es un texto para burlarse de nosotros, y no sería exagerado considerarlo semejante a aquel del que el propio Lichtenberg creía capaz a sus lectores incluso en el *Göttingisches Taschenbuch*, cuando, con harta frecuencia, les presentaba algo mistificado, sumiéndolos en la confusión. Da siempre por supuesto que el lector dispone de antidotos y sabe dar rodeos. Con respecto a la naturaleza, utiliza medios auxiliares de orientación y comodines mnemotécnicos —similares a las rimas de los poemas—: los géneros y especies para las plantas y los animales, las hipótesis para la experiencia. «Así es como intentamos introducir alguna clase de sentido en el mundo corporal. Pero la pregunta es si todo es legible para nosotros. Ciertamente, a fuerza de muchas pruebas y cavilaciones podemos aportar un significado hasta a aquello que no es, en absoluto, legible, ni para nosotros ni para nadie.»²⁰³ Lichtenberg entiende a Kant ampliándolo, casi como si se tratase de la *Filosofía de las formas simbólicas*. «Así es como vemos rostros en la arena, en los paisajes, etcétera, que, con toda seguridad, no pertenecen a esos emplazamientos. Y en ello entra también la simetría. El escalonamiento jerárquico del conjunto de las criaturas está también en nosotros, no en las cosas.» De modo que aquella precipitación por exigir a la naturaleza un significado para el hombre desemboca de nuevo, al fin y al cabo, en una clase de autoconocimiento que sólo le concierne a él, toda vez que al proceder a dar significación no hace sino desenmascarse a sí mismo: «Nunca podremos pensar suficientemente que cuando observamos la naturaleza y, sobre todo, nuestras propias ordenaciones, no hacemos más que autoobservarnos». En esto el ser humano no se comporta de forma diferente a Dios, y un Dios, precisamente, como lo han concebido desde siempre los filósofos: «El propio Dios en las cosas únicamente se ve a sí mismo».²⁰⁴

Las malas relaciones de Lichtenberg con el tipo de libro que podía interesar y concernir al hombre colisiona con la necesidad que tiene de una imagen que exprese su desconfianza radical, en el sentido de que el mundo no estaría enfocado, en absoluto, hacia el hombre; es más: estaría planeado, precisamente, para crearle confusión y hacerle errar. Es verdad que se nos presentaba la metáfora de una muestra que habría sido aceptada, a la ligera, como texto, y cuya lec-

203. *Ibid.*, J 392.

204. *Ibid.*, J 681.

tura sería inevitable. No es la Majestad divina la que se protege de que calen en su obra gentes incompetentes, sino que un astuto demonio se entretiene haciendo juegos embrollados con la debilidad de las inteligencias. Claro que los demonios, por astutos que sean, pueden ser también ganados en astucia, no habiendo sanción que los proteja; pero es fácil que lo que está ya seguro de haber desmascarado sus embaucamientos caiga en una ilusoria credulidad.

Esta *demonología* no está tan fuera de lugar si se tiene en cuenta que, de todas las definiciones para el hombre ensayadas por Lichtenberg, acaso la que le parecía más plausible era aquella que dice que, el hombre es un animal capaz de simulación. Por tanto, tenía que vérselas, en el mundo, con oponentes del mismo género, y tanto la «legibilidad» de aquél como la *dialéctica* de la razón pura —que Lichtenberg, ya había conocido cuando describía la naturaleza mediante la metáfora del texto que continuamente se escabulle— pertenecerían a las apariencias de la seducción: «Nosotros no vemos en la naturaleza palabras, sino sólo las letras iniciales de las palabras y, tan pronto como queremos leer, nos encontramos con que las así llamadas palabras no son, a su vez, más que letras iniciales de otras palabras».²⁰⁵

Por mucho que se dé por fracasada la metáfora —como Lichtenberg no puso ningún signo de puntuación al final no sabemos si había pensado añadir algo—, constituye una prueba de los esfuerzos que hacen por pensar el ideal de un texto atrayente y que exija, a su vez, mucho esfuerzo, pero que nunca se rinda al lector. Algo que puede ser tan imposible como un código que nadie sea capaz de descifrar. Sin embargo, la relación entre el autor y el lector no es aquí lo importante. Lichtenberg tenía en su punto de mira la inutilidad de la situación del lector, junto con los riesgos intelectuales que ésta comporta, cosa que siempre le había ocupado más que los éxitos parciales que ella parece admitir.

Ese tratamiento de un pseudotexto así lo conocía Lichtenberg por el género de los comentarios, que a él le parecía hipertrofiado, excluyendo siempre a los colegas locales, en este caso al gran Christian Gottlob Heyne. Llegando a anotar en sus borradores: «Se puede explicar la naturaleza como Minellius explica a Virgilio, pero también como lo hace Heyne». El emular ese comentario sobre Virgilio, aparecido en Rotterdam en 1674, *ad modum Minellii*, se equiparaba a seguir un prototipo de comentario fijado al vocabulario y a la gramática, con una pedantería filológica casi insultante y una actitud

de ceguera ante toda clase de sentido; mientras que el filólogo de Göttingen había presentado, en su edición de Virgilio, publicada en Leipzig en 1767/1775, un comentario que le garantizaba al lector una ganancia de contenidos. Y esa diferencia la quiere Lichtenberg transponer a la explicación de la naturaleza, cuando continúa diciendo: «Hay una mirada estrecha, que no va más allá de la gramática, pero también hay una mirada amplia, que abarca la totalidad de la Antigüedad y de la naturaleza humana. Mirada de boticario».²⁰⁶

Pero ¿no es el primer justificante del comentario el texto del que trata? No del todo; cuando Lichtenberg accede al texto tampoco éste le basta, pues, al fin y al cabo, no es el equivalente de la realidad lo que ha de estar tras el texto. En el *Werther* de Goethe le molesta el que se lea allí a Homero. Implicaría «una sutil fanfarronada el que ese hombre pueda leer algo en griego mientras que la otra gente tiene que hacerlo en alemán». Los zorros de escuela que pontifican desde el trono del gusto han ordenado a los escritores alemanes que hagan pasear a sus héroes con un libro griego en la mano. En eso, el único libro en el que a un Lichtenberg metido a novelista le gustaría ver enfrascado a su héroe sería el libro de la naturaleza, que está ahí al lado. Entre otras cosas, también porque se trataría de un libro sin filología: «En vez de hacer leer a un héroe siempre en su Homero, a mí me gustaría que mirara en el libro del que el propio Homero aprendió; el cual se abre ante nuestra vista sin variantes y sin dialectos. No dan, en absoluto, un hermoso espectáculo esos profundos conocedores del gusto cuando se ponen a estudiar una copia teniendo ante sí, como tienen, el original».²⁰⁷

Cuando el ilustrado sueña, se procura una realidad legible, un espíritu del mundo casi locuaz, pero sólo para hacer entrar al soñador en el callejón sin salida de sus deseos más recónditos. El sueño está en el contexto de una serie de consideraciones, añadidas, como apéndice, en el *Göttingisches Taschenbuch des Jahres 1794*, a una lacónica noticia de que un inglés había conseguido producir artificialmente la preciada materia prima de las velas de

206. *Ibid.*, J 1758.

207. *Ibid.*, G 5.

Si la anotación sobre el *Werther* está datada después de 1779, Lichtenberg se había expresado metafóricamente sobre la relación de Homero con la naturaleza ya en su primera publicación de 1766: «Estos escritores [Homero y Virgilio] representan, por así decirlo, planos de la naturaleza, de los cuales, si tenemos la intención de movernos en ese ámbito, casi siempre nos podemos fiar» (*Von dem Nutzen, den die Mathematik einem Bel esprit bringen kann*, en *Schriften und Briefe*, ed. de W. Promies, vol. III, pág. 313).

cera, obtenida hasta entonces únicamente de la cabeza de las ballenas *macrocephalus*.²⁰⁸ La reflexión que aquí hace Lichtenberg apunta al centro mismo de sus intentos por pensar hasta las últimas consecuencias el copernicanismo, línea en la que seguiría estando su último tratado sobre Copérnico, de 1799. Con ello tiene que ver no solamente el que la tierra —en donde los fenómenos naturales se presentan desfigurados y la óptica del universo enturbiada— no sea, según él, un lugar privilegiado para observar el mundo, sino también el que este cuerpo cósmico que habita el ser humano únicamente le sea conocido *exteriormente*, en la estrecha zona marginal de su superficie. Así que el hombre vive entre la altura y la profundidad y, si queremos un indicio de su desfavorable posición teórica, basta con que consideremos lo que es su química. Ésta nos fuerza a conocer sus procesos en las condiciones impuestas por la envoltura atmosférica del planeta. Estamos vinculados a la «capa de la bola de vapor donde vivimos». Y sería superficial generalizar esta química de la superficie terrestre. En las honduras de la tierra habría —igual que en los cuerpos orgánicos, cuya química no tiene ninguna semejanza con la de los sucesos inorgánicos— procesos y productos de esos procesos desconocidos. Eso lleva al tema del *esperma de ballena*, que se había conseguido hacer en Inglaterra mediante la alquimia. Él, Lichtenberg, habría sentido siempre un cierto retraimiento ante el ejercicio de la denominada *teoría de las tierras* y la descomposición química de los cuerpos. Una timidez que habría empeorado desde hacía algún tiempo «a causa de un sueño en extremo fastidioso», que él es incapaz de ocultar ahora a sus lectores. Es un sueño complejo, como corresponde al soñar de una persona culta.

Un viejo, de una voz de indescriptible dulzura —se trata del espíritu del mundo, si bien el soñador evita identificarlo—, le habla de su amor por las investigaciones de la naturaleza, prometiéndole su ayuda. Para ello le entrega «una bola verdiazul, tirando, acá o allá, a gris», de aproximadamente una pulgada de diámetro. Luego le traslada a un laboratorio perfecto y se aleja, dejando que el soñador analice el mineral. Él lo hace según todas las reglas de ese arte, anotando sus descubrimientos en una ficha, sin llegar a ningún otro resultado que al siguiente: esto «no tiene ningún valor especial», pareciéndose, más bien, a las bolas que se pueden comprar en la feria de Francfort a tres piezas el *kreuzer*. Cuando el

208. Lichtenberg, «Nachricht von einer Walrat-Fabrik. Einige Betrachtungen... nebst einem Traum», en *Schriften und Briefe*, cd. op. cit., vol. III, pags. 108-111.

anciano espíritu del mundo vuelve, repara en la ficha del análisis y pregunta sonriendo si el investigador sabe ahora lo que ha investigado. Éste, irritado por las maneras supraterrrenales del preguntante, no quiere seguir fiándose de su pequeña ficha. Finalmente, se le revela que lo que él ha analizado no es más que una copia del planeta Tierra. Y cuando pregunta, confuso, por las particularidades de la superficie del globo terrestre se entera, con horror, que él mismo, al limpiar la bola, como es preceptivo hacerlo para el análisis, había *borrado* de ella, desde el principio, los mares de la tierra y sus habitantes.

Lo que el soñador entiende y da a entender es que justamente lo concienzudo de su investigación había destruido la integridad de su objeto y la única posibilidad que tenía de verlo como era. El sueño acaba en resignación: «Yo habría dado las nueve décimas partes de lo que me quedaba de vida por volver a tener otra vez entera mi tierra, químicamente destrozada». En compensación por la pérdida, el viejo le regala una bolsa encomendándole la casi cómica tarea de investigar también aquí su contenido, para lo cual esta vez tendría más tiempo.

Lleno de esperanza de encontrar en la bolsa un objeto aún más merecedor de su interés teórico —acaso el sol, o incluso una de las estrellas fijas—, el soñador abre la bolsa y no halla en ella otra cosa que un libro sencillamente encuadernado. Aunque, a primera vista, tiene por legible alguna cosa de él, su escritura y su lengua le resultan desconocidas. El soñador está atónito: ¿ha de investigar el contenido de un libro con los medios que le proporciona un laboratorio de química? «El contenido de un libro es, como se sabe, su sentido y el análisis químico sería aquí un análisis de papeles hechos de trapo y tinta de imprenta». Pero luego desaparece su perplejidad y se le hace la luz: «¡Entiendo, entiendo! Oh, ser inmortal, perdona, perdóname; ahora comprendo tu bondadosa indicación». Agradecido por haber comprendido, el soñador, ilustrado por el sueño, despierta convirtiéndose en una persona que ilustra, a su vez, a su lector, que tampoco necesita de comentario alguno.

No fue la falta de atención lo que le había destruido al soñador la integridad de su objeto antes de la verificación de la teoría, sino lo impropio de su postura respecto al objeto. Sólo esto último hace comparables los dos procesos que tienen lugar en el laboratorio onírico: es tan imposible trocar en algo legible, mediante la química, un libro de origen exótico como forzar a la naturaleza a que nos dé un acceso a través de alguna de las disciplinas usuales que figuran bajo su epígrafe. No obstante, el soñador tampoco es

remitido a otra forma, más alta, de conocimiento ni se piensa en una revelación que pudiera aportar todo aquello en lo que él ha fallado. La *revelación* del sueño consiste, precisamente, en hacer un cálculo suficientemente medurado del conocimiento posible, sin apostar por ningún otro, pero también haciendo sentir con fuerza, como un fracaso en lo esencial, lo irrealizable de ese deseo de conocimiento más alto.

Podemos ver en el abanico de esfuerzos teóricos de Lichtenberg un compendio de las consideraciones del sueño. Inmerso en los múltiples problemas de observación y experimentación que le ocupaban continuamente, intentaba no perder nunca de vista el todo. La ocurrencia de hacer de una bola de mineral una alegoría del globo terráqueo había sido precedida, mucho tiempo antes, por la de verlo como «una bola de turmalina reducida»,²⁰⁹ en una larga serie de ocurrencias por hacer de la reducción un principio óptico de captación del todo: un ser superior acaso tendría a la tierra, con su vegetación de árboles y hierbas, por algo enmohecido. La óptica humana del cosmos habría surgido de una exageración de lo accidental, obteniéndose una visión más exacta del dominio del vacío en el universo mediante un telescopio puesto al revés, ya que, bajo esa óptica, «el más hermoso cielo estrellado» simplemente desaparecería.

También el aumento suministra a la especulación algunas analogías. Sobre todo por lo que se refiere a la contemplación, que Lichtenberg repite una y otra vez fascinado, del planeta Saturno, que él toma no como un caso excepcional, sino como un caso normal de lo que es el *eidós* de un planeta. Eso lo lleva a predecir que Júpiter estaría también preparado para rodearse de un sistema de anillos, llegando incluso a la especulación, aún más atrevida, de que la tierra es semejante a Saturno ya en la actualidad. El mundo humano en su totalidad se escenificaría en la superficie del anillo más externo, concebido como una cubierta solidificada; de ese sistema surgiría, además, una explicación de lo que es el magnetismo

209. *Sudelbücher*, F 470 (principios de abril de 1777).

Para un estadio previo al sueño y una prueba de la continuidad de la imagen de la esfera de turmalina, véase *ibid.*, J 333, lo apuntado en la primavera de 1790: «Se podría confeccionar un buen sueño a partir de esta tierra nuestra convertida en una bola de $\frac{1}{4}$ de pulgada de diámetro; todo un mundo de turmalina...». Una de las consecuencias de dicha reducción es la no existencia de oro en la tierra. Para otros estadios previos al sueño, *ibid.*, J 1645, J 1719, J 1727.

Sobre la idea de la reducción óptica en el telescopio invertido, véase *ibid.*, D 469 (1773/1775).

terrestre. El grado de verdad que se le supone a esta especulación queda traducido en una expresión bastante complicada: «Al menos no podrá hacerse improbable el que dentro de nuestra tierra gire aún otro planeta como Saturno dentro de su anillo... eso podría ser el gran imán».²¹⁰ Saturno es, por un lado, el prototipo de planeta y, en lo posible, del sistema solar; por otro, también un signo de desgracia apocalíptica para lo que siga al supuesto surgimiento de todos los sistemas mediante condensación y retracción: «Todo se hace más condensado, todo se derrumba, casas, montañas, puentes, ¿y qué es nuestro suelo sino un puente? El mismo Saturno es ya, probablemente, producto de un derrumbamiento, Júpiter se derrumbará un día... Todo se desmorona y es captado en un estado de desmoronamiento».²¹¹

De esta utilización del pronóstico de Saturno como un modelo del propio sistema oculto en el seno del mismo —«dejado de lado porque ya no es útil»— a la búsqueda de signos y significados en ese prototipo originario sólo hay un paso. El anillo no sólo se presentaría como un horizonte de modelos mecánicos colocado allí para los astrónomos, sino que un astrónomo del gremio afirmaba haber reconocido en el telescopio las señales colocadas en el anillo. De modo que ahí se conservaría un «viejo documento primitivo para los astrónomos», que empezaría a adquirir toda su utilidad «desde el momento en que los telescopios se hubieron perfeccionado hasta tal punto que era posible leer las características del anillo...».²¹² Esta ocurrencia inicial se va convirtiendo, secretamente, en una pequeña pieza de gran prosa, a medio camino entre la extravagancia y la burla, la metafísica y la sátira. Allí mismo donde el creador tiene su trastero surge para el hombre un «museo inagotable», en el que está a disposición de todo el que mire el propio modelo del cosmos como un mundo legible: «Saturno, ¡qué jeroglífico!». Sólo que hasta ahora el ser humano no lo habría percibido como un indicador ni leído como esa «luz enarbolada por el creador que el hombre cubre con la noche de sus teorías». Nos volvemos a topar aquí, como en el sueño del espíritu del mundo, con las carencias del enfoque teórico, con la

210. *Ibid.*, A 255. Acerca del pronóstico sobre Júpiter, D 706, D 740.

211. *Ibid.*, F 309.

Donde Lichtenberg ha expuesto más detalladamente el principio poscopernicano de la superficialidad del hombre es en *Einige Betrachtungen über die physischen Revolutionen auf unsrer Erde*, en *Vermischte Schriften*, op. cit., vol. VII, págs. 25-30.

212. *Ibid.*, E 368 (año 1775).

obstrucción óptica de la física: «Filosofar pueden todos ellos, ver ninguno».

Cuando en las *Confessions* de Rousseau lee lo que en ellas se dice sobre las representaciones supersticiosas que le asaltaban, Lichtenberg no puede menos de hacerse, para sí mismo, un sobrio planteamiento de la relación existente entre el espíritu ilustrado y la disposición a abrazar una serie de símbolos: «Dios mío, cuántas veces no he hecho yo lo mismo; siempre he predicado contra la superstición y, para mí mismo, he sido siempre el más rudo de los agoreros».²¹³ El planeta Saturno, convertido, inopinadamente, en portador de señales, cumple aún otro deseo, casi mágico, de Lichtenberg: el del estilista en busca de la suprema concentración verbal, que atornilla el tratado hasta convertirlo en aforístico, y el aforismo hasta convertirlo en una sola palabra deseo cuyo marco es la asociación, ya completamente romántica, de la era de Saturno y la potencia de su palabra: «¡Saturno! Bajo él la edad dorada, la filosofía de oriente, los libros condensados en una palabra». En ese tiempo antes del tiempo, la «razón, aún no prostituida», habría estado «emparejada con la sana expresión»; eso remite a Saturno, por entonces el último planeta, como modelo del *microsistema*, así como el hombre, la última criatura e imagen de Dios, sería un microcosmos: «¿Dónde sino aquí hay una analogía?».

Lo que aquí podemos observar es el autotrascenderse de la Ilustración hacia posiciones románticas, que podemos captar como una toma de contacto con el umbral de la magia y del deseo de un solo libro y de una sola palabra, como si esto fuera el valor-límite adonde el aforismo tiende ya continuamente, la más pura expresión de la fe en la omnipotencia de la literatura: «Al coger yo ahora la pluma me siento tan lleno, tan a la altura de mi objeto, veo a mi libro en germen con tanta claridad ante mí que casi me gustaría expresar todo su contenido en una única palabra».²¹⁴

Hay, por tanto, una interpretación de por qué Lichtenberg se había encarnizado tanto con la fisiognómica más precisa que aquella que dice que él mismo se pudo haber sentido objeto de sus insinuaciones. De hecho, en ella se topó con un compendio de sus más secretas expectativas en relación con el mundo: de identificación, en definitiva, del conocimiento con el fin último del mundo —con un saber sobre el mismo más o menos preciso, como corresponde a una *idea* kantiana—, que «no estaría ahí para ser conocido por no-

213. *Ibid.*, G 38 (1779/1783).

214. *Ibid.*, E 224.

sotros, sino para que nos configuremos en él». ²¹⁵ Ni en la suma de todas las ciencias tendríamos un compendio de la ganancia que el hombre, al fin y al cabo, ha de sacar del mundo, dado que él es un ser de la superficie —de superficie y confrontado con superficies—, al que estaría vedado el poder calar en lo interno a partir de lo externo: «Aunque pueda haber por doquier una legibilidad objetiva de todo en todo, ésta no es para nosotros por la sencilla razón de que con nuestra vista abarcamos tan pocas cosas de ese todo que sólo en parte conocemos el propósito de nuestro propio cuerpo. De ahí que en todos los sitios haya para nosotros tantas contradicciones». ²¹⁶ Por consiguiente, se impone algo así como un compromiso, dimanante de la resignación de lo copernicano: no se cuestiona la legibilidad universal del cosmos; pero hay que decir que el lugar en que nos encontramos no es el mejor para hacer uso de ella. Aquélla se basa, al fin y al cabo, en el hecho de que en el mundo físico nada ocurre sin dejar huella. No es más que una forma de expresar el principio racional de la constancia de que todo deja su vestigio. Y esto vale incluso para la fisiognómica: ningún rostro sin historia. Los pensamientos, las tendencias y las facultades han dejado sus señales y marcas: «Nadie duda de esta absoluta legibilidad de todo en todo». ²¹⁷ Pero de ello no se sigue nada consolador para el conocimiento. Y nada bueno, en absoluto, para el conocimiento que promete la fisiognómica, pues, «al mismo tiempo, el hecho de leer en la superficie es la fuente de nuestros errores y, en muchas cosas, de nuestra completa ignorancia».

215. *Ibid.*, J 898 (1789/1793). Véase también la anotación sobre «el libro de imágenes del mundo» (J 702); podría ser una fórmula abreviada de la explicación dada por él a los grabados en cobre de Hogarth, con la que probablemente asociaba aquel viaje a Inglaterra en 1774/1775, cuando la reina hizo llegar a sus manos los *Physiognomische Fragmente*, de Lavater, que desencadenaron su polémica con esta disciplina.

216. Lichtenberg, *Über Physiognomik*, en *Schriften und Briefe*, vol. III, pág. 290.

217. *Ibid.*, vol. III, pág. 265.

XV

«¡QUÉ LEGIBLE SE ME HACE EL LIBRO DE LA NATURALEZA...!»

Mientras que el pensador ilustrado tiene que prohibirse a sí mismo la fisiognómica, como algo que atenta contra toda razón, Goethe se deja llevar por ella no únicamente como por un huracán de moda, sino incluso como si fuese un cumplimiento, al menos imaginado, de su propio concepto de intuición, pendiente aún de determinación. Mediante la imagen ilusoria de la silueta él había descubierto algo ominoso en Charlotte von Stein. Durante el verano de 1775, antes de llegar a Weimar en noviembre del mismo año, Zimmermann, de Hannover, médico de cabecera de la «caballeriza mayor» de Weimar, le había facilitado su silueta, con la intención, acaso, de encontrar un compañero de juegos para ella. Zimmermann, por su parte, envía a Weimar una sucinta información de los efectos de la maniobra: durante tres noches Goethe no habría podido dormir; nadie habría jamás «juzgado con tanto genio sobre una silueta», cosa que expresa así, en una nota al margen: «Sería un magnífico espectáculo ver cómo el mundo queda reflejado en esta alma. Contempla el mundo tal como es y, sin embargo, con el amor de mediador».²¹⁸ Diez años más tarde Charlotte von Stein será la destinataria de las manifestaciones más importantes que hiciera Goethe sobre el «libro de la naturaleza».

Goethe no podía mantener una relación estrecha con esta metáfora. Para él, los fenómenos de la naturaleza debían tener, por sí mismos, una consistencia propia, no ser el lenguaje cifrado de otra cosa. La traducción metafísica de su ideal de intuición de la naturaleza lo encuentra él expresado en la identidad spinoziana —que excluye todo trasfondo— entre Dios y naturaleza. El mundo de Goethe no debe ser un mundo de bastidores: las cosas han de pre-

218. Carta de Johann Georg Zimmermann a Charlotte von Stein, del 22 de octubre de 1775 (refiriéndose a lo ocurrido a mediados de julio de 1775), en *Goethe in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen*, ed. de W. Bode, vol. I, pág. 141.

sentarse como son. La teoría no debe sustraer nada a la intuición. La planta primigenia no es el resultado de un postulado o de un descubrimiento, sino que emerge de la ejecución misma de la intuición. El proceso de ideación saca de los fenómenos su permanencia, no lo que se supone que hay detrás; nada de platonismo, el cual hacía del fenómeno una mera apariencia, un simple espectáculo de la naturaleza. De ahí el rechazo de los instrumentos, del microscopio o el telescopio, de la palanca y los tornillos, el prisma o el álgebra. Éstos encarnan la desconfianza de la razón ante una naturaleza completamente distinta, a la que sólo la astucia y el refinamiento pueden arrancar su secreto. La naturaleza de Goethe es de una franqueza bíblica. En el estuche de cartón etiquetado con el título de «Virutas» y cuyo contenido dará lugar mucho más tarde a las *Maximen und Reflexionen*, introdujo él un papel que decía: «La naturaleza, si se la tortura, guarda silencio; su fiel respuesta, ante toda pregunta honrada, es: ¡Sí, sí! ¡No, no! Todo el resto es perjudicial». Luego era perjudicial todo el cálculo aritmético de la ciencia de la naturaleza. En la generosidad de la naturaleza no tiene cabida el cálculo. Esta suposición anticipada queda explicada en una experiencia-clave que tiene lugar pocos meses antes del viaje a Italia.

En mayo y junio de 1786 Goethe toma en Jena clases de álgebra. Y le informa a Charlotte: «Hemos empezado el álgebra, que todavía pone cara de rabia; con todo, incluso a través de estas cifras me hablará, pienso yo, un espíritu, siempre y cuando preste oídos; así nos iremos ayudando a seguir».²¹⁹ El contraste con la intuición va tomando cuerpo. Al cabo de dos semanas vuelve a escribir a Charlotte que su maestro tiene un método acertado, pero todo dependerá de que «él mismo se busque un camino por entre esos muros cortados a pico». El obstáculo que él pone parece resistirse al método y sólo una inesperada falta de resistencia puede dejar abierta alguna perspectiva de superarlo: «Acaso encuentre yo, en algún sitio, un hueco por donde colarme».²²⁰ El resultado de todo ese rodeo por el álgebra será: «Mi modo de ser nunca se averdrá con algo así».

Con base, evidentemente, en esta experiencia de la insoportabilidad del álgebra se va abriendo paso en Ilmenau, ya desde mediados de junio, una serie opuesta de metáforas: «No puedo expresar-

219. Carta de Goethe a Charlotte von Stein, 21 de mayo de 1786, en *Werke*, ed. de E. Beutler, vol. XVIII, pág. 927.

220. *Ibid.*, en carta de 23 de mayo de 1786, vol. XVIII, pág. 927.

te lo legible que se me hace el libro de la naturaleza; mi largo deletreo me ha ayudado y, de repente, la cosa avanza, y me invade un gozo inefable». La razón de por qué la naturaleza se le entrega, de súbito, tan sin resistencia que encuentra mucho nuevo y, sin embargo, nada inesperado la tiene él a mano, y no sin relación con la experiencia del álgebra: «...todo concuerda y se ajusta porque yo no dispongo de sistema alguno y no quiero otra cosa que la verdad por ella misma».²²¹

Un mes después se repite la metáfora de la legibilidad. Ahora lo está persiguiendo la idea de lo que son las plantas y le llena de gozo ver cómo lo va asimilando: «Todo se alza ante mis ojos, ya no necesito darle más vueltas en mi cabeza, todo me sale al encuentro y ese inmenso reino queda simplificado en mi alma, de modo que pronto podré apartar la vista de las tareas más penosas».²²² Todo esto es como una preparación para el viaje a Italia, para la secreta irrupción en nuevas relaciones intuitivas.

Pero incluso estando ausente y alejado ha dejado tras de sí una impresión tan marcada de su amor por el mundo que Schiller, un año antes de encontrarse personalmente con él, podía ya constatar: «El espíritu de Goethe ha modelado a todas las personas de su círculo. He aquí los rasgos que le caracterizan a él y al grupo que lo sigue: un orgulloso desprecio filosófico por toda clase de especulación e investigación, con una vinculación a la naturaleza que ronda casi la afectación y una resignación que se extiende a sus cinco sentidos, es decir, una cierta sencillez infantil de la razón».²²³

Italia culmina el giro dado por su capacidad intuitiva desde aquel vano intento de acercamiento al álgebra y el resultado de su estancia en Ilmenau. El deletreo ha quedado atrás: la fórmula de ahora es que se ha hecho capaz «de leer el libro de la naturaleza, por así decirlo, a primera vista». La confirmación de esa sosegada contemplación, la ganancia en facilidad la encuentra Goethe en su dedicación al dibujo, que realiza bajo la égira de sus amigos, los artistas romanos. Su finalidad no es el producto artístico; la disciplina a que es sometida su propia intuición hace emerger ante ella lo universal.

La posibilidad de una menor inmediatez respecto a las obras de arte que respecto a la naturaleza es un resultado de la experiencia

221. *Ibid.*, en carta de 15 de junio de 1786, vol. XVIII, pág. 931.

222. *Ibid.*, en carta de 9/10 de julio de 1786, vol. XVIII, pág. 937.

223. Carta de Schiller a Körner, del 12 de agosto de 1787, en *Goethe in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen*, vol. I, pág. 338.

romana. Ese rango superior lo ha expresado Goethe con la metáfora de la palabra —aquí no la leída, sino la oída—: «En las obras de arte hay mucha tradición, las obras de la naturaleza son siempre como una palabra divina pronunciada por primera vez».²²⁴ Ha dibujado todo el día, escribe en febrero de 1787 desde Roma: «Me cuesta mucha atención acabar con mis ruines formas alemanas de dibujar. Contemplo largo tiempo lo que es bueno y mejor; pero encontrar y copiar de la naturaleza lo justo es difícil, difícil... Con todo, el más pobre de estos dibujos tiene, para mí, un valor incalculable; me facilita la representación de las cosas sensibles y, cuando uno considera los objetos de una forma más precisa y aguda, tanto más rápidamente se ve levantado el ánimo hacia lo universal».²²⁵

El concepto de naturaleza de Goethe —no surgido en Roma, pero sí practicado y consumado allí por primera vez— únicamente sorprende si le sirve de trasfondo su predecesor, un concepto de mundo y naturaleza contrapuesto, que no sólo había nacido con el *Sturm und Drang*, sino que incluso era su soporte: en relación con el orden y la racionalidad, con las normas de comportamiento tradicionales y la experiencia establecida como barrera para nuevas experiencias. Este concepto de naturaleza, amalgamado con el entusiasmo tributado a Shakespeare, se orientaba hacia el rechazo de los libros, a la sencillez del instrumental, a la ilimitada plenitud de los fenómenos. En el poema «Sendschreiben», de 1774, eso constituía ya su «viejo evangelio», hecho de oro, vino, hervido, fritura, jamón y copa, y también del brillo del sol y los árboles, las riberas del mar y los sueños, pero dominando, sobre todo, el ardor de la carne humana; un mundo, en suma, para servirse de él sin trabas y sin tener que ahondar en su penetración: «Mira, la naturaleza es un libro vivo / incomprendido, no incomprensible; / pues muchas y grandes ansias tiene tu corazón...». Es fácil percibir en el poema el enorme dinamismo de un sujeto tan codicioso; y justamente ese factor determina la diferencia con esa otra realidad que por delante de la posesión ha puesto la paciencia del dibujante romano sentado ante su lámina.

224. Carta de Goethe a la duquesa Louise, 22 de diciembre de 1786, en *Werke*, op. cit., vol. XIX, pág. 45.

225. Carta de Goethe a Charlotte von Stein, de 7/10 de febrero de 1787, en *Werke*, op. cit., vol. XIX, págs. 65 y sig. (yo cito aquí, sin embargo, según la versión de *Goethes Briefe an Frau von Stein*, ed. de Julius Petersen, Leipzig, 1909, pág. 311).

De hecho, el *Sturm und Drang* era una forma de vida al aire libre en muchísima menor medida de lo que él y los que la describían querían ver. El ambiente se capta de una forma más precisa en la figura de Fausto en su sala de estudio o mediante la formulación: una persona encerrada en su estudio haciendo un gesto contra los libros. Un quinquenio antes del *Sendschreiben*, todo esto estaba ya en las confesiones que hace a Friederike Oeser, la amiga de Leipzig, hija de Adam Friedrich Oeser, director de la *Akademie*, el primero que salió garante con su autoridad a favor de la imagen goethiana de la Antigüedad. Goethe le escribe, desde Francfort, que su forma de vida actual estaba consagrada a la filosofía, y lo dice en estos términos: «Encerrado, solo, compás, papel, pluma y tinta, y dos libros, he aquí todo mi instrumental. Y de esta forma sencilla llego al conocimiento de la verdad y con frecuencia tan lejos o más que otros con toda su ciencia de bibliotecarios». Adviértase cómo el viejo antagonismo entre la naturaleza y los libros permite también un pequeño juego de mágica inversión: sólo a quien haga poco uso de los libros se le presentará, por sí mismo, su oponente. «Un gran erudito raramente es un gran filósofo y quien ha hojeado fatigosamente multitud de libros desprecia el libro sencillo y liviano de la naturaleza; y, sin embargo, nada hay verdadero que no sea sencillo...».²²⁶

Ninguna mirada a lo que dos decenios más tarde se llamará *naturaleza*. Pero ya en el curso del viaje por Suiza se la invoca como el contra-principio de la reclusión fáustica y es reconocida, sobre todo, al aire libre. No obstante, el libro que el viajero abre es, más bien, un manual —aunque todo lo contrario a los manuales no metafóricos—, a fin de lograr una experiencia vital, no una intuición de lo universal de la naturaleza: «Yo he visto mucho, mucho. Qué libro soberbio es el mundo, como para hacerse con ello más juicioso, si esto sirviera de algo».²²⁷ Inmediatamente después del encabezamiento de la carta, a la «querida tía», que más tarde se convirtió en la segunda mujer de su cuñado Schlosser y que, de hecho, era tía de Jacobi, nos encontramos con el grito de triunfo: «¡Al aire libre!». Por lo demás, la naturaleza está representada por las flores que caen del seno de un ángel de nombre Louise y que son guardadas en el portacartas. Pese a que Italia no está lejos, Roma queda

226. Carta de Goethe a Friederike Oeser, carta del 13 de febrero de 1769, en *Werke*, op. cit., vol. XVIII, pág. 121.

227. Carta de Goethe a Johanna Fahlmer, Estrasburgo, 24/26 de mayo de 1775, en *Werke*, op. cit., vol. XVIII, págs. 269 y sig.

todavía a mucha distancia: la naturaleza como algo contemplado en sosiego, orgánicamente desarrollado, desplegado en el paisaje, donde no aparece lo que no se quede quieto ante los ojos del dibujante.

En su mirada retrospectiva sobre Goethe, en *Die romantische Schule*, Heine iba a entroncar todo eso que él llama «indiferentismo» —que podría ser llamado, mejor, la indiferencia del espíritu del mundo— en el panteísmo de Goethe. Es lo que había adquirido su peculiaridad mediante la transformación del concepto de totalidad de la *naturaleza del mundo* del *Sturm und Drang* en el del *mundo de la naturaleza* propio de la experiencia romana. Heine quiere percibir como origen de ese indiferentismo, que a él le molesta, el que, si todo se ha convertido en Dios, nada es ya Dios. El inventario del mundo goethiano, contado irónicamente, ha de probar que la vinculación de intuición y distanciamiento representa una nivelación de todos los factores axiológicos que hace indiferente el que uno se ocupe «de las nubes o de las antiguas gemas, de los cantos populares o de los huesos de mono, de los seres humanos o de los comediantes».²²⁸ Había que esperar a la muerte de Goethe para que pudiera surgir de verdad *Das junge Deutschland*; pero Schiller hacía ya mucho que estaba muerto, como para poder ensalzarlo como el hombre histórico «que se entusiasmó por los progresos sociales de la humanidad y hace un canto a la historia universal». Resurge de nuevo el viejo antagonismo de los libros y hace que Heine formule así el carácter insoportable de las reproducciones de Goethe y Schiller: Dios no se manifiesta de igual modo en todas las cosas; el «libro genuino de Dios» es la historia, no un clásico con sus «Obras completas», en las que únicamente se ha de releer y reaprender, más bien, la crónica siempre abierta a la inclusión de nuevas fechas y nuevos hechos, a las señales, huecas y marcas futuras.

Si yo tuviera que presentar más claramente esa confrontación de Goethe y Schiller con la visión estandarizada de la metáfora del libro del mundo lo intentaría hacer echando mano de un epigrama de cada uno de ellos. Primero el epigrama n° 59 de los *Venezianische Epigramme*, de Goethe: «¡No seáis tan frescos, epigramas!, ¿por qué no? Sólo somos / epígrafes; los capítulos del libro los tiene el mundo». Esto está cerca, cronológicamente, del comienzo de la amistad con Schiller. Si se tiene en cuenta que su primera con-

228. Heine, *Die romantische Schule*, I, en *Sämtliche Schriften*, ed. de K. Brieleb, vol. III, pág. 394.

versación, sostenida en la vivienda de Schiller, giró en torno a Kant, la *aplicación* que da Schiller a la teoría trascendental del conocimiento como una *acción* sobre la naturaleza no está exenta de algún rasgo antagónico con la posición fundamental que Goethe acaba de conseguir, favorable a una sosegada intuición: «Porque en ella lees lo que en ella hayas escrito, / porque agrupas los fenómenos para verlos, / porque has tendido tus cordeles por su campo infinito, / te figuras que tu espíritu barrunta y coge a la gran naturaleza». ²²⁹

Tales aplicaciones tienen que ser leídas de otra forma que como si constituyesen una metáforica propia de Kant. El que el hombre se proteja de la exuberancia de los fenómenos mediante labores de ordenación —cosa que Schiller ve ejemplificada en lo que hace el astrónomo al dividir el cielo en constelaciones de estrellas— no es nada de aquello que tuvo que haber ocurrido siempre con la experiencia, antes de haber tendido sobre la naturaleza una red de ordenaciones artificiales y antes de haberse podido convertir en gozo estético lo que antaño, como un conflicto sin solución, sólo podía angustiar. La legibilidad schilleriana de la naturaleza está más cerca de la obra de arte —o por decirlo de una forma más tímida: de lo ornamental— que de las trascendentales labores que el entendimiento hace a priori para la experiencia. Éste impulsa a la acción, a la reflexión sobre la libertad en la naturaleza, donde, por de pronto, sólo se ejecuta la necesidad de la propia conciencia de hacerse ella misma y poder seguir siendo lo que es en medio del charrón de estímulos.

La legibilidad del mundo se ha convertido en una cualidad independiente de la fiabilidad del fondo cósmico que en ella toma expresión. Esto se pone de manifiesto echando una mirada retrospectiva a la *Theosophie des Julius*, trabajo juvenil de Schiller, surgido de la novela filosófica que había planeado y aparecida primeramente en 1786, en las páginas de la *Thalia*. Todo en él iba aún orientado a mostrar que el entendimiento finito estaba a la altura del infinito. Aquél se encuentra con éste de una forma similar a como nuestros contemporáneos se hacen conscientes, gracias a los hallazgos desenterrados en Herculano, de la igualdad de especie de todos aquellos que antaño crearon y usaron lo que ahora es objeto de descubrimiento. De forma similar, la naturaleza también ha sido una vez pensamiento y se convertirá de nuevo en pensamiento si el

229. Schiller, *Menschliches Wissen*, en *Sämtliche Werke*, ed. de G. Fricke y H. G. Göpfert, vol. I, págs. 245 y sig.

ser inteligente intenta «reencontrar en esa totalidad presente su primer diseño». La naturaleza sirve para «indicar al hombre, simbólicamente, las diversas manifestaciones de aquel ser». Lo interno y lo externo se convierten, de ese modo, en el «jeroglífico de una fuerza» que sólo puede ser comprendida en tanto se haga comprensible como una fuerza similar al hombre. La mediatización simbólica de la naturaleza quedaba completa: «Las leyes de la naturaleza son las cifras que el ser inteligente reúne para hacerse comprensible al ser inteligente; el alfabeto mediante el cual todos los espíritus parlamentan con el espíritu perfecto y consigo mismo».²³⁰ Una nueva experiencia como la gravitación, el descubrimiento de la circulación de la sangre o el sistema natural de Linneo, no significan, «en este reino de la verdad», más que el hallazgo de algo antiguo y que no es otra cosa que la historia misma: «El reflejo de un espíritu, un nuevo conocimiento con un ser semejante a mí».

La legibilidad es el último común denominador de la naturaleza, la historia y el arte: «Yo converso con el infinito por medio del instrumento de la naturaleza, mediante la historia universal; leo el alma del artista en su Apolo». Como si Vico lo hubiera ayudado a desarrollar este concepto de legibilidad, Schiller lo descubre en el uso de las metáforas, en las grandes metáforas absolutas acuñadas por la tradición: «La actividad vital la denominamos fuego, el tiempo es un torrente que se marcha precipitadamente, la eternidad un círculo, un secreto se oculta en la noche y la verdad habita en el sol».

La metafórica teosófica de Schiller está confusamente elaborada: no tiene mucho sentido hablar de *cifras*, si, simultáneamente, para aclarar la relación con la naturaleza se recurre a la forma de entender una estatua antigua. La cual, justamente, no tiene nada del simbolismo cifrado, que hace referencia siempre a otro lenguaje, mientras que el artefacto estético no comunica, a su vez, nada que no sea primordialmente su propia automanifestación. Las discrepancias metafóricas constituyen los accesos de entrada a la *metaforología*, en este caso, referidas a la indecisión entre una legibilidad simbólica o una legibilidad fisonómica. No es indiferente si al hombre se le había de comunicar algo de donde él tiene que llegar o si, como ser inteligente, él mismo toma parte en el automovimiento de otro ser inteligente, que parece tener más el aspecto de un aristotélico motor inmóvil que el de un dios deseoso de revelar-

230. Schiller; *Philosophische Briefe, Theosophie des Julius*, en *Werke*, op. cit., vol. V, págs. 344 y sig.

se. Y ahí radica la indeterminación de Schiller: pocos años antes de las *Philosophische Briefe*, todavía concebía a su Dios de un modo plenamente solipsista, en una autorreferencia total, expresándolo —¿y cómo, si no?— metafóricamente: «Dios, tal como yo lo concibo, ama tan poco al serafín como al gusano que, sin saberlo, lo alaba. Se mira a sí mismo, a su ser, grande e infinito, esparcido por la naturaleza infinita. Es a sí mismo a quien, en un instante, se calcula, como suma de todas las fuerzas. En la administración de todo lo creado ve él su imagen completa, como reflejada en un espejo, y en el boceto de la creación es a sí mismo a quien se ama, en el signo a lo designado».²³¹ Únicamente Dios es el Narciso, al que poco después presentará Novalis como trasunto humano.

No se puede ver por la parte de atrás del espejo; por lo que la metafórica de signos y letras no es apropiada para la mirada indiscreta que el hombre lanza a la reflexión de su Dios. Si uno quisiera decir lo que se busca, sin encontrarlo —como tantas veces en la *metaforología*—, entonces el «libro de la naturaleza» se habría convertido en una especie de *journal intime*, al que el hombre, sin conocer su escritura, tiene acceso, y esto sólo porque, por razones que se le escapan, participa de su mismo ser. En cualquier caso, la metafórica schilleriana, por indecisa que pueda ser, indica una relación con la realidad en donde nada está, permanece y se manifiesta como precisamente es, sin necesidad de una mediación superior. La amistad con Goethe, iniciada a su regreso de Roma, se hace, también bajo esta luz, más sorprendente.

Entre las cosas que, con la *metaforología*, empezamos a entender mejor de Schiller, se cuenta lo reactivo que éste es a pensar no sólo que el mundo pueda tener rasgos legibles, sino también al revés, que lo legible pueda adquirir carácter de mundo: reivindicando, en un plano estético, ser ello mismo un mundo. Desde Homero, la épica es el género apropiado para absorber mundo, para colocarse a sí misma, por su plenitud y su contenido de realidad, en el lugar del mundo, para reunir por entero en sí misma la intensidad de la relación con la realidad. Pero esto no significa un cambio de la teoría estética. Ésta sólo viene con una utilización consciente de todos los medios que se tienen a disposición en el caso de la novela al abrirse paso lo pertinente al género —es decir, la *romantización* de la novela [*Roman*] por la comprensión que de sí mismo tiene lo romántico en el *Roman*—.

231. Carta de Schiller a Reinwald, 14 de abril de 1783, en *Werke*, op. cit., vol. V, pág. 1.089.

Si prescindimos de lo realmente ejecutado, el plan concebido por Goethe a principios de los años ochenta sobre una «novela del universo» es, en sí mismo, ya algo insuperable: era como tener entre manos una cosa que no podía sino encontrar expresada —y de hecho lo encontró enseguida, en forma de Romanticismo— su diferencia con lo infinito en su fracaso, en su inevitable *estatus* de fragmento. No debemos tener reparos en considerar a Goethe como un protorromántico; y nada más apropiado para algo así que partir de lo poco que sabemos de su novela del universo. Ésta señala la transformación del mundo, que es un libro metafórico, en el libro que será un mundo metafórico.

El amigo de sus últimos años, Friedrich Zelter, cuando reacciona ante el título de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister. Una novela*, no podía saber que eso de lo que él hablaba se remontaba ya tanto en el tiempo: «¡Cómo adivinarlo! En realidad, esto no es una novela; es el cosmos, el micro-macro-cosmos, el macro-micro-cosmos».²³² El hecho de que, desde entonces, ésta se haya convertido en una de las frases más corrientemente usadas para hablar de las novelas no nos debe impedir percibir la multitud de barreras que el libro tuvo que derribar antes de que pudiera decirse de él aquello que él reclamaba: ser «un mundo». Lo sumo, pues, al fin y al cabo, más no se puede decir.

En septiembre de 1780 Goethe revela a la señora von Stein, desde Ilmenau, su intención de escribir una novela, sin duda una novela epistolar, de la cual habría escrito ya algunas cartas, y que sólo precisaría de cuatro semanas de tranquilidad «para poder presentar, como prueba, al menos una parte de ella».²³³ Quizá nosotros no estaríamos tan ansiosos por saber algo más de ese proyecto si careciera de fundamento la suposición de que la idea de Alexander von Humboldt sobre una concepción general de la naturaleza seguía rivalizando con aquél. Desde un punto de vista formal, lo que une, por ambos lados, al viejo «libro de la naturaleza» con la nueva «novela sobre el universo» es su irrecusable unicidad.

En lo referente a la cuestionable legibilidad de aquel libro, la prueba de fuerza consiste en tratar de representar la totalidad en una pieza literaria. Pues no es la naturaleza que se manifiesta y hace todo lo necesario para no seguir muda, sino que aquí queda

232. Carta de Friedrich Zelter a Goethe, 21 de mayo de 1829, en *Der Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter*, ed. de M. Hecker, vol. III, pág. 160.

233. Carta de Goethe a Charlotte von Stein, 9 de septiembre de 1780, en *Werke*, op. cit., vol. XVIII, pág. 522.

aún todo *por hacer* para *darle* un lenguaje. ¿Durante cuánto tiempo se podía intentar? A la vuelta de poco más de un año se dice: «De camino he seguido reflexionando sobre mi nueva novela del cosmos, deseando, cuando tengamos una conversación y la haya pasado al papel, poder dictártela». ²³⁴ En esta época, antes de la experiencia italiana, para dilucidar lo que para él significa el «universo» debemos pensar en su actividad como inspector de minas, pues él mismo hubiera asociado una novela sobre esa materia con su praxis de Ilmenau, lo que nos hace barruntar ya la figura de Novalis, inspector de minas de sal.

Buffon iba a ser el modelo que iba a seguir para escribir sobre geología en un tono narrativo y, especialmente, para proporcionar las dos cosas en una sola. Goethe es tan reacio al plural del libro como lo había sido, tradicionalmente, el libro de la naturaleza. En octubre de 1780 escribe a Merck, como un preanuncio del pequeño trabajo «sobre el granito»: «Dado que soy incapaz de aprender nada de los libros, sólo ahora, después de haber recorrido de cabo a rabo las hojas, de muchas leguas, de nuestras regiones, empiezo también a estudiar y a aprovechar las experiencias de otros». No sólo agotó las posibilidades del cargo que le encomendara el duque para crear colecciones de minerales, sino que dio ocupación, *motu proprio*, a un mensajero suyo que pudiera actuar fuera del territorio de su competencia. ¿Una experiencia delegada? El coleccionista Goethe hizo, durante toda su vida, que otros coleccionistas trabajaran para él; lo importante era que ellos no escribieran libros. Más tarde, el *Sturm und Drang* estaba comenzando a abrir los ojos frente a la naturaleza. Pero había muchos y aplicados precursores. ¿Cómo los utiliza?

Para la construcción de un único suprasujeto que sea capaz, de nuevo, de una experiencia auténtica. No se trata de un espíritu calculador, pero, con todo, algo paralelo, en la intuición, a la ficción de Laplace: «...estoy convencido de que con tantos intentos y tantos medios auxiliares sólo un gran hombre que pudiera recorrer el mundo con sus piernas o su espíritu podría también conocer, de una vez por todas, el montaje de esta rara bola y luego describirnoslo, cosa que acaso haya hecho ya, en el sentido más alto, Buffon...» En cuanto a la convergencia de todas estas intenciones con las del intendente de los jardines reales, que, por entonces, todavía vivía, pero que no conoció, por poco, la revolución, tanto los franceses, los germano-franceses como los alemanes dicen de él, Buffon, que

234. Carta de Goethe a Charlotte von Stein, 7 de diciembre de 1781 (H. Beck, *Alexander von Humboldt*, Wiesbaden, 1959, vol. I, págs. 66 y sig.).

ha «escrito una novela, lo cual está muy bien dicho, ya que el público respetable sólo reconoce lo extraordinario mediante la novela». ²³⁵ Ahí se trasluce algo así como la teoría de la posibilidad de una novela que, sin embargo, hubiera exigido un sujeto idéntico para toda la experiencia del universo: una especie de peregrinante Wilhelm Meister, primero indeciso entre el vulcanismo y el neptunismo y que acaba su formación con el rechazo de todas las tentaciones de los temperamentos volcánicos. Al principio de *Los años de peregrinaje*, en el tercer capítulo, se pone tal programa de formación en boca del geólogo Montan. La situación pedagógica es significativa: nos encontramos en lo alto de una roca de granito, «sentados sobre la montaña más antigua, en la primera piedra de este mundo». No obstante, rehúsa contestar a las grandes cuestiones sobre los orígenes y, en vez de eso, «tratando a esas hendiduras y grietas como letras e intentando descifrarlas, formando con ellas palabras y aprendiendo a leerlas hasta el final», deja que la propia naturaleza responda por sí misma. El testimonio del lugar es claro: «La naturaleza sólo tiene una escritura y yo no necesito andar paseándome de un sitio para otro con tantos garabatos». El hecho de fiarse de la experiencia directa de la solidez alimenta la resistencia de Montan a contestar a las preguntas de curiosidad que le hace Félix, pero también el escepticismo de Wilhelm. Se hace sentir el riesgo de una configuración así, que cala profundamente en lo humano. Goethe lo describía con estas palabras en una conversación con Sulpiz Boisserée: «Es sorprendente lo condicionado que está el ser humano por su forma de representarse las cosas; lo que Kant expresa, muy acertadamente, como la antinomia de la ideación, de modo que se me tiene que obligar por la fuerza a reconocer que algo es volcánico, si no lo puedo hacer a partir de mi neptunismo...». ²³⁶

Donde esto le llamó más la atención fue junto al lago de Laach, en donde «todo habría ido apareciendo de forma tan paulatina»: «la hondonada con sus suaves colinas y sus bosques de hayas» o su piedra pómez, todo como efecto únicamente de la acción del agua.

235. Carta de Goethe a Johann Heinrich Merck, 11 de octubre de 1780, en *Werke*, op. cit., vol. XVIII, pág. 538.

Aparte de la *Histoire naturelle générale et particulière*, de Buffon, en vías de publicación desde 1749, y que alcanzó 36 volúmenes, se ha de hacer referencia, en el caso de Goethe, a otro libro, *Epoches de la Nature*, de 1778, que puso en circulación el concepto de época (trad. cast.: *Las épocas de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1997).

236. Carta de Goethe a Sulpiz Boisserée, 2 de agosto de 1815, en *Werke*, op. cit., vol. XVII, pág. 584.

No obstante, seguía operando con toda su pujanza aquella fuerza que podía obligarle a reconocer el papel de lo volcánico, «como pasó en Nemi, en Italia; ahí fui doblegado, convencido, vencido, ahí creí; y si yo reconozco una vez la acción de lo volcánico, eso quiere decir algo; así ocurrió en Bohemia, donde quedó demostrado lo que yo puedo interesarme por un volcán...». Claro que la evidencia propia no es nunca la de los otros, razón por la que «en multitud de cosas no podemos jamás entendernos del todo; de ahí que, con frecuencia, me vea obligado a decirme a mí mismo: de esto y de lo otro sólo puedo hablar con Dios. Cómo esto y lo de más allá es en la naturaleza; qué otra cosa concierne al mundo».²³⁷ No hay forma de captar la idea que Goethe tiene de la intuición sin su infatigable labor de desmontaje del vulcanismo.

El 18 de junio de 1784 dictaba el artículo «Über den Granit», el único texto del que se puede garantizar su pertenencia a aquel proyecto de novela cósmica. El granito es, para él, algo donde se compendia la configuración neptuniana de la superficie terrestre y su grado de fiabilidad. Juntamente con Abraham Gottlob Werner, que un decenio más tarde iba a ser el maestro del joven Hardenberg, Goethe hace derivar toda la solidez de la tierra del seno de un mar primigenio, que cubría todo el globo terrestre. Ahora bien, tampoco hay que perder de vista que el significado de equilibrio que, a su entender, entraña el neptunismo se fue definitivamente a pique cuando la obra más difícil que él realizara al servicio del Estado de Weimar, la reapertura, en 1784, de la mina de plata de Ilmenau —en la más estrecha conexión, cronológicamente hablando, con el susodicho fragmento sobre el granito del proyecto de novela cósmica—, doce años después, justamente cuando se había llegado al mineral, se vino abajo por una filtración masiva de agua que no hubo forma ya de controlar. Pero por entonces el estado de confusión política de todo un decenio aparecía, a sus ojos, unido a su oponente teórico, el vulcanismo. Sólo ese antagonismo cargó hacia los dos lados el peso de la significación. Es curioso comprobar cómo la astucia del agua —enfrentada al éxito de su vida en Ilmenau— quedó oculta tras la drástica presencia del fuego, que hacía

237. Sulpiz Boisserée, *Tagebücher*, ed. de H. J. Weitz, vol. I, págs. 226 y sig. En esa conversación, que tuvo lugar en Wiesbaden el 2 de agosto de 1815, llama también la atención su consideración *adversa a los libros*, al preguntarse qué habría podido sacar por sí mismo «de haberme sido posible dejar a un lado durante cuarenta o cincuenta años todo lo que provenía de este ambiente. ¿Qué habría sido de todo ello si yo me hubiera ido hace treinta años a América con un par de amigos, sin oír absolutamente nada de Kant o de cosas similares?» (*op. cit.*, pág. 225).

temblar la tierra y del que no se admitía, en absoluto, que hubiera configurado el fondo del universo.

La experiencia de Ilmenau representaba, al final de siglo, una de las posiciones-límite de la razón: no podría «haber una geología, pues aquí no tiene nada que hacer la razón».²³⁸ Pero esto es ya el descubrimiento de la región romántica, de las profundidades de la tierra, de lo cavernoso: «Cuando se habla de los orígenes habría que hablar a la manera original, esto es, poéticamente; pues nada de lo alojado en nuestro lenguaje cotidiano —como experiencia, entendimiento, juicio— es suficiente. La primera vez en que yo he envidiado a los poetas es cuando me hundí en estos desiertos abismos de piedra».²³⁹ Y cuando Goethe se dedicaba a dar, allá por la época entre Jena y Erfurt, en 1807, conferencias geológicas a las damas en sus encuentros de los miércoles, los términos guía eran, para él, los siguientes: «Consuelo en la regularidad y consecuencias internas de la naturaleza».²⁴⁰ Los motivos de consuelo se basaban en la solidez de los procedimientos: cristalización era la palabra-clave para designar el más suave de los surgimientos de lo sólido, metáfora del crecimiento de lo inorgánico, y también, en relación con el mármol, la metáfora de la coagulación.

La intuición no significa aquí el triunfo de la razón, sino su impotencia, la mudez de la tierra, a diferencia de toda forma de cuño orgánico: «Las rocas son docentes mudos y enmudecen al que las contempla; lo mejor que se aprende de ellas no es comuni-

238. Goethe, *Zu Geologie und Mineralogie* (fragmentos), en *Werke*, op. cit., vol. XVII, pág. 625.

239. Goethe, *Werke*, vol. XVII, pág. 627. No deja de ser instructivo el hecho de que la función poética sea relacionada aquí con un área donde la razón había fracasado claramente. Con presupuestos así, era imposible concebir aquella «novela sobre el cosmos» como una especie de continuación, con otros medios, de lo que significaba el poema didáctico. Los poemas didácticos nunca habían tenido que decir algo que no hubiera podido decirse también de una forma discursiva, aunque, estéticamente, menos gustosa. De haber sido realizada, la novela cósmica habría significado asimismo una desvinculación de la poesía respecto a la retórica en cuanto *ars bene dicendi* de algo expresable de otro modo, si bien no tan bueno; aquella representaría, más bien, un riego de imaginación en un terreno donde la realidad falla por completo.

240. *Ibid.*, vol. XVII, pág. 626 y vol. XVIII, pág. 1.135.

El consuelo que dimana de una consistencia y solidificación definitivas da por supuesto que ha habido y sigue habiendo terremotos: «Es importante tener presente que la solidificación ha venido siempre acompañada de temblores» (pág. 627).

able».²⁴¹ Esa mudéz de lo inorgánico tiene su propia presencia y dignidad, que permite afirmar: «El hecho de que una cosa no muestre lo que es significa tanto como decir que no es lo que es...».²⁴² Aquí topamos con lo que en Goethe constituye la ambivalencia de la metáfora de la legibilidad: su carácter irreconciliable con la más pura intuición en el conflicto de captar, pese a todo, su muda doctrina, de recibir consolación, de dejar que la cosa se autorrevele.

No puede haber ninguna geología: esta frase fundamental se basa, de un modo cien por cien metafórico, en la mudéz de las piedras y en la mudéz a que condenan a quien las contempla; no tienen ningún *lógos* y, por consiguiente, no hay ningún *lógos* de ellas, ninguna geo-logía. Acaso de una forma aún más clara que en el «placer de la cristalización»²⁴³ que hace que el granito se condense a partir del mar primigenio, eso se le hace a él visible en la nubosidad del mármol, en donde lee la metáfora de la coagulación: «Momentos de una conversión de este tipo los encontramos en el reino mineral con más frecuencia de lo que vulgarmente se piensa, y en el futuro yo usaré, en este caso, la expresión de coagulado...».²⁴⁴ Goethe forma este «concepto de coagulación primigenia» partiendo directamente de las piezas del yacimiento, sin dejar de mencionar algo que, también en otras ocasiones, le había servido de ayuda: el poder escoger y juntar las muestras adecuadas es cosa de suerte. Esa coagulación no pertenece a la historia primitiva, sino que es de una permanente actualidad y no es accesible si no nos entra por los ojos: «Los muy instructivos ejemplares individuales tienen que ser vistos con nuestros propios ojos». Pero entre esta intuición directa y la de lo orgánico hay un mundo de distancia, incluso en aquello que sólo franquea la tierra: el mineral y el fósil siguen estando en las antípodas el uno del otro y el criterio para este hiato es que la razón ha de ser capaz de reproducir ante sí misma lo que debe haber surgido de la razón: «Si yo encuentro un esqueleto disperso, podré volverlo a armar y ponerlo de nuevo en pie; pues la razón eterna me habla aquí mediante una analogía, aun en el caso de un

241. *Ibid.*, vol. XVII, pág. 625.

De esta alusión al llamado *granito de escritura* —que presenta, por su depósito de cuarzos, estructuras similares a las de la escritura— Goethe no saca aquí una serie de consecuencias que hubieran hecho las delicias de Lichtenberg. Un caso de prueba negativa.

242. *Ibid.*, vol. XVII, pág. 629.

243. Goethe, *Das Gerinnen* (1817), en *Werke*, vol. XVII, pág. 478.

244. *Ibid.*, vol. XVII, pág. 477.

ejemplar de *perezoso gigante*». ²⁴⁵ Lo orgánico es locuaz, lo inorgánico, mudo; en eso se descubre la literalidad con que quiere ser interpretada la frase de que no puede haber una *geo-logía*.

El vulcanismo, con sus erupciones, sus corrientes de masas fluidas y sus absurdas solidificaciones no será, luego, sino una exacerbación de la irracionalidad inorgánica hasta la desnuda imposibilidad de la geología y la potencia de la mudez. Cuando, no lejos de su muerte, Goethe escriba de su conversación con Alexander von Humboldt que su visión de los objetos geológicos sigue siendo totalmente inaceptable para su propio «sistema cerebral», reconoce, no obstante, que gracias a él tiene más claro qué es lo que constituye la unidad y la raíz de una convicción fundamental de esta clase: cómo el neptunismo de aquí o el vulcanismo de allá no son más que una gran metáfora que abarca tanto el concepto de lo que es la vida como la dominación del mundo.

Goethe había pensado durante mucho tiempo que era posible tener éxito en el enfrentamiento con la «teoría del fuego, que se estaba difundiendo por doquier» y que él mismo estaba llamado a jugar en ello un papel. Pero en 1819 escribe un *Abschied von der Geologie* donde, irónicamente, alaba a los norteamericanos por no poseer la piedra de la contradicción, el basalto, así como tampoco «antepasados y un suelo clásico». ²⁴⁶ Goethe ni habría comprendido ni aceptado aquello que Nietzsche sacará, finalmente, a relucir: el antropocentrismo de nuestra imagen de la realidad. De lo contrario no hubiera podido esperar de la naturaleza este tipo de confirmaciones y habría considerado, más bien, como una proyección de sus propias necesidades personales al ámbito del firmamento o a las creaciones de la superficie terrestre lo que él sentía como un consuelo que la Naturaleza proporcionaba a su propia naturaleza, como una garantía de la más profunda concordancia entre los fenómenos y los sentidos, entre la verdad exterior y la verdad interior.

¿Cómo habría podido él prometer o esperar alguna clase de consuelo si hubiera calado —o lo hubiera, al menos, considerado posible— en el mecanismo de la proyección? Aun cuando viera al

245. *Ibid.*, vol. XVII, pág. 625.

246. Goethe, *Eines verjährten Neptunisten Schlussbekenntnis. Abschied von der Geologie*, (1819), en *Werke*, vol. XVII, pág. 614.

La influencia esencial viene del *Discours sur les révolutions de la surface du globe*, de 1812, de Cuvier.

otro encadenado a una simple imagen de la naturaleza y le gustara subrayarlo, se sentía a sí mismo como el favorito de la naturaleza, a quien ella se manifestaba tal como era, revelándole la unidad de todas sus conexiones. No era una mera concesión a su subjetividad lo que se permitió cuando, ya un poco después de haberse cambiado a la perspectiva vulcanista del otro, tuvo que retrotraerse de nuevo —«para hacer, de algún modo, grata, su situación»— a su antigua forma de pensar».²⁴⁷

Desde la perspectiva de la retirada de las grandes expectativas, ya no nos extraña el hecho de que la metáfora de la legibilidad se aproximara a una cierta fraseología precisamente por la época del proyecto de novela cósmica. Cuando Goethe se detiene en la corte de Braunschweig, donde se tenía que hablar francés, la señora von Stein lo anima a mantener con ella una correspondencia en ese idioma. El observador histórico constata, divertido, la transformación de las relaciones que esto indica: casi diez años antes, en los primeros momentos de su amistad, Goethe había impulsado a Charlotte a renunciar en su correspondencia al idioma francés y a no avergonzarse de la rudeza alemana. Y ahora nos encontramos, procedente de Braunschweig, con la fórmula de la legibilidad de la naturaleza en una frase hecha para practicar el francés, que uno no debiera arriesgarse a volver a traducir al alemán, como tampoco las revelaciones del último decenio de Goethe que nos transmite Soret. Aquella fórmula está escrita inmediatamente antes del tercer viaje al Harz, que no tiene nada que ver con aquella otra subida solitaria, en invierno, al pico de Brocken, en 1777, y sí ya algo con la actitud de entrega al cincel o al lápiz de dibujo: «Les caracteres de la nature sont grandes et beaux et je pretends qu'il sont tous lisibles».²⁴⁸

En la expresión *caracteres* todavía es perceptible, para Goethe y sus contemporáneos, un trasfondo mágico, con la importancia de una signatura que proporciona directamente al ser de las cosas un modo de expresión o de una escritura original e imborrable grabada en ellas, cosa que, en los tratados escolásticos sobre los sacramentos, había quedado también plasmada en el concepto de *character indelebilis*. Con Leibniz, la *characteristica universalis* se había convertido, ciertamente, en el *alfabeto del pensamiento humano*,

247. Goethe, *Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort*, en *Werke*, vol. XVI, pág. 882.

248. Carta de Goethe a Charlotte von Stein, 21/24 de agosto de 1784, en *Werke*, vol. XVIII, pág. 795.

en un sistema de signos idóneo para la producción, a partir de las ideas elementales, de cálculos exactos y de un entramado de relaciones. Si queremos cerciorarnos sobre si Goethe quiere decir más que letras y signos, habrá que remitirse a la carta a Charlotte inmediatamente anterior a la citada, escrita aún en alemán, donde habla ya, desde Zellerfeld, de una serie de «especulaciones» entre las cuales él se confiesa feliz: «...Encuentro por'doquier lo que busco, esperando estar pronto en posesión del hilo de Ariadna, con el que poder dar con la salida de estos aparentes laberintos».²⁴⁹ Y una vez más no de forma casual en este viaje, aprovechando la rotura del eje del carro entre Mülhausen y Dingelstedt, Goethe comienza la nunca acabada epopeya de los enigmas, *Die Geheimnisse*: «En torno a la imagen no hay palabra alguna / que aporte al secreto claridad y sentido».

Goethe hablaba del alfabeto en conexión con la historia. La mirada sobre hechos e impulsos de la humanidad a través de milenios nos haría reconocer «algunas fórmulas generales» que habrían ejercido una fuerza mágica tanto sobre naciones enteras como sobre individuos. Tales fórmulas, «eternamente retornantes y, aunque con mil adornos distintos, siempre las mismas, constituyen la misteriosa dote que un poder superior aporta a la vida».²⁵⁰ En su significación originaria, tales fórmulas eran difícilmente reconocibles, dado que cada uno las ha traducido a su propia lengua y adaptado a sus circunstancias. Es justamente de ese muestrario histórico, universal y constante, de donde el investigador atento podría extraer una especie de «alfabeto del espíritu del mundo».

Nuestro informante va a comentar esto en el sentido de que la historia universal debería ser disuelta, en correspondencia con la idea de una *characteristica universalis*, en sus elementos más simples. Por otro lado, el lector debe tener en cuenta que, en 1818 —año de la carta—, la expresión «espíritu del mundo» estaba ya cargada de una significación histórico-filosófica, mientras que por los años del *Sturm und Drang* seguía dando todavía realce al genio; como nos sigue informando Böttiger, Goethe debería haber tenido un jardín en los alrededores de la ciudad de Weimar para poder instalar allí su «régimen genial», pues, como genio que era, «no podía dejar atrapado a su espíritu universal (término de moda en

249. *Ibid.*, 11/14 de agosto de 1784, vol. XVIII, pág. 793.

250. Carta de Goethe a Friedrich von Müller, 29 de abril de 1818, en *Werke*, vol. XXIII, pág. 33.

aquel entonces) en un angosto y pestilente charco, llamado, vulgarmente, ciudad».²⁵¹

Mucho después, el «alfabeto del espíritu del mundo» no se acercará al cálculo tanto como le hubiera gustado al canciller von Müller. Y no debe de haber sido muy ajeno a ello el hecho de aparecer asociado con un signo mágico a merced de una facultad capaz de conjurar la esencia de las cosas. Goethe se desprende de esta conversación epistolar diciendo que lo que él quiere es descender, de mirar a la historia grande y total, a su colección de piedras, «pues tras una conversación así al viejo Merlín le conviene amistar-se de nuevo con los elementos primigenios».



251. Karl August Böttiger, *Literarische Zustände und Zeitgenossen*, ed. de K. W. Böttiger, Leipzig, 1838 (reimpr. en Francfort, 1972), vol. I, pág. 52.

XVI

HAY QUE ROMANTIZAR EL MUNDO

El hecho de que pudiera ser concebida una «novela» sobre el universo nos habla tanto de una tendencia a la ilusión inmanente al género como también de la necesidad que la época tiene de expresarse mediante aquélla. El proyecto goethiano era, en el fondo, romántico. Cosa que se vio favorecida por la situación, con pocas posibilidades científicas, de ese ámbito, todavía central, de sus intuiciones; sólo Humboldt hará de la superficie terrestre o del paisaje y de sus múltiples condicionamientos una temática con un *estatus* de transición hacia la ciencia. El carácter particularmente abierto de algo que aún no se ha convertido en una disciplina teórica dará consistencia al concepto de realidad en que se basa la novela. Podemos asimismo decir que había cosas que estaban ya ante el mismo umbral de idealización de la indeterminación que la novela, como la única infinitud accesible, la cual, si se consiguiera, sería, en ese preciso momento, sustitutiva del universo, a saber: la demanda de totalidad de la Enciclopedia francesa, con su indecisión entre el recuento definitivo de la suma de aportaciones humanas o la fundamentación del futuro posible, o bien los comentarios de Lichtenberg a los grabados en cobre de Hogarth como si se tratara de un *orbis pictus* previamente dado. Alexander von Humboldt encuentra en 1796 el camino que le conducirá a su *Idée d'une Pysique du Monde*, obra impensable sin el trato con Lichtenberg, Forster y Goethe, o sin los escritos de Herder, y que culminará más tarde con su *Kosmos*. Los giros que aquí damos pueden ser captados mejor si consideramos el horizonte *metafórico* de sus opciones.

Francis Bacon, con su riqueza de metáforas, había preparado el terreno, más aún que al método científico, al lenguaje moderno, y eso en dos direcciones: por un lado, haciendo de la razón —como jurista de la corona que era— tanto el tribunal supremo como el tribunal de las causas más penosas y luego, por otro, explicando

—en su condición de alquimista y experimentador casi medieval de la magia— que el reencuentro con el lenguaje paradisíaco que designa la esencia de las cosas podría convertirse en una ciencia sobre cómo obtener poder sobre ellas. Es cierto que la Ilustración se había pronunciado a favor del amplio campo de la metafórica jurídica, hasta llegar a la relativa a los tribunales que dictan sentencias en cuestiones de gusto; pero sin quedar por ello definitivamente frenado aquel otro arranque, en donde seguía ejerciendo fascinación el aura de legitimidad primitiva que daba a la relación del hombre con el mundo.

El romanticismo puede ser encajado en este horizonte de elección de metáforas y no es una casualidad el que esto se haga recurriendo a algunos momentos culminantes de la iconografía forense: la historia universal sería un tribunal, el filósofo un legislador, el experimento un potro de tortura aplicado al objeto. Es verdad que la fórmula *iudex ratio* se remonta a las *Confessiones* de san Agustín, pero también la argumentación, hace ya tanto tiempo olvidada, de que, si no queremos perder la imparcialidad de un juez respecto al mundo, no lo debemos amar. La suposición de forma de fondo de toda esta metafórica de tribunal —el mundo rehusaría descubrirse ante la mirada humana— no tenía por qué ser verdadera o, en todo caso, no lo habría sido originariamente. La universalidad del romanticismo señala hacia la imagen opuesta: si no rehusamos escucharlo, todo habla por sí mismo.

Friedrich von Hardenberg, «Novalis», lo proclama en sus anotaciones, que llevaban el proyecto enciclopédico hasta los límites del delirio: «El hombre no habla solo... también el universo habla... todo habla... una infinidad de lenguas», a lo que se añade, como si se indicaran las corrientes subterráneas de donde viene: «Doctrina de las *signaturas*».²⁵² El lugar que, en relación con las cosas, ocupaba antes el legislador, el acusador y el juez es ocupado ahora por el amante: «La naturaleza inspira, por así decirlo, al verdadero amante y cuanto más armonioso es su ensamblaje con ella más perfectamente se manifiesta a través de él».²⁵³ La nueva familiaridad con el mundo debía ir aún más lejos que aquel nombrar

252. Novalis, *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik* (1798/1799), en *Schriften*, ed. de P. Kluckhohn y R. Samuel, 2ª ed., Stuttgart, 1968, vol. III, págs. 267 y sig. (trad. cast. del vol. I de esos fragmentos: *La enciclopedia*, Madrid, Fundamentos, 1976). Las cifras arábigas, como se ve, no se refieren a la numeración de los fragmentos, sino a las páginas de esta edición.

253. *Ibid.*, vol. III, pág. 256.

paradisíaco de las cosas por su nombre originario, cargando el acento en lo que, si bien es llamado ahora «una especie de gramática científica», resulta intercambiable con la «teoría de la composición musical».

La afasia del mundo es, para Novalis, un achaque de su edad, mera consecuencia del alejamiento de su origen y de la correspondiente nitidez y significación de todas las cosas. No parece que haya habido un pecado original; por ello, el tratar de aquella época en que «hablaban los animales, los pájaros, los árboles» puede convertirse en tarea de la historia, una época cuyos últimos vestigios se conservan en las leyendas y que suben de categoría al ser incorporados a la ilimitada capacidad fagocitadora de la novela, como su propia *romantización*: «El mundo de la leyenda es un mundo totalmente opuesto al mundo de la verdad (la historia) y precisamente por eso tan semejante a él como el caos a la creación consumada».²⁵⁴

Pero aparte de las fuentes y los vestigios de tipo lingüístico también entra en juego la intuición teórica. Y esto resulta patente cuando se somete a consideración si las letras de la escritura podrían tener o no su origen en las figuras sonoras de Chladni, que tanto dieron que hablar en la época y que fueron apreciadas incluso por Lichtenberg. Novalis tenía entre sus libros el de Chladni, titulado *Entdeckungen über die Theorie des Klanges*, de 1787, y lo había leído: «¿Podrían haber sido las letras primitivamente figuras acústicas? ¿Letras *a priori*?».²⁵⁵ Lo que a él le importa no es tanto la productibilidad experimental como la musical de estas muestras de polvo resinoso. «Mi idealismo mágico» es la autodenominación para referirse a aquello que puede ser explicado en contraste con el ambiente que le sirve de fondo: no es ésta una magia fáustica, sino algo que nos ha de capacitar para ponernos en consonancia con la naturaleza y escuchar con nitidez lo que ella, *motu proprio*, nos ofrezca.

La disponibilidad de la naturaleza a entregarse va más allá de lo que podía ser expresado con la metáfora de la legibilidad. Cuando quiere calificar ese grado de apertura, Novalis habla de una «mística» vinculada a la gramática conceptual: «Subyace, en todas par-

254. *Ibid.*, vol. III, págs 276 y 281. Cómo quiere Novalis que se entienda el acervo de significaciones de los cuentos lo explica él mismo en un apunte más detallado, que empieza con estas palabras: «Un rasgo fundamental en multitud de cuentos...» (*ibid.*, vol III, pág. 389).

255. *Ibid.*, «Physik und Grammatik», vol III, pág. 305.

tes, me parece a mí, una mística gramatical..., que pudo muy bien suscitar la primera admiración ante el fenómeno del lenguaje y de la escritura (los pueblos salvajes siguen teniendo aún hoy día la escritura por una obra de magia)». ²⁵⁶ La palabra «mística» no debe ser tomada en su estricta acepción específica, y menos en el sentido posteriormente consolidado en el romanticismo; es más bien una expresión que él emplea para referirse a una configuración, tan originaria como desenfrenada, de los deseos respecto al mundo que la historia no había podido *esclarecer*, sino sólo —según parecía entonces— pasar por alto y reprimir. Por ello, ya no era suficiente el sistema de signaturas y alfabetos disponible. Todo tipo de ciencia debería ponerse al servicio de esa liberación del lenguaje de la naturaleza, llegando, por ejemplo, a decir: «Acaso todo el movimiento mecánico no sea más que un lenguaje de la naturaleza». ²⁵⁷ Este pensamiento fundamental es utilizado, aquí o allá, incluso para volver a repetir la idea de que la ciencia natural no necesita ser otra cosa que un «arte de desciframiento», en donde los cuerpos y figuras constituirían los sustantivos; las fuerzas, los verbos. ²⁵⁸

Un gran número de metáforas se encuentran inmersas en la perplejidad sobre cómo traducir este pensamiento fundamental en su correspondiente forma teórica, si el «idealismo mágico» ha de ser más que un mero llamar a las cosas por su nombre oculto. Desde los tiempos del padre de la iglesia Atanasio los jeroglíficos constituyeron el mejor ejemplo del lenguaje, arcaico e iluminado por conexiones mágicas, de la propia naturaleza. No había caído aún el jarro de agua fría de Champollion cuando Novalis pudo anotar: «La edad de oro será cuando todas las palabras, los vocablos figurados, los mitos y todas las figuras se conviertan en figuras lingüísticas, en jeroglíficos, cuando se aprenda a hablar y a escribir con figuras y a dar a las palabras una traducción completamente plás-

256. *Ibid.*, vol III, pág. 267. Es cierto que el propio Novalis acuñó la expresión «mística gramatical», pero su idea fundamental está tomada de una obra sobre la historia de la farmacología, concretamente de la sección sexta —que lleva el epígrafe «Einfluss der morgenländischen Afer-Weisheit auf die Medicin»— del *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde*, Halle, 1792/1794. Esta prueba documental resulta instructiva porque deja patente lo poco eficaz que fue la discriminación de influencias de este tipo por parte de la Ilustración. Para Novalis, la expresión «mística gramatical» es fácilmente intercambiable con la de «gramática científica» (*ibid.*, vol. III, pág. 376).

257. *Ibid.*, vol III, pág. 427.

258. *Ibid.*, vol III, pág. 443.

tica y musical. Estas dos artes van emparejadas, están inseparablemente unidas y serán completadas al mismo tiempo».²⁵⁹

El romanticismo no sólo ha borrado los límites de los géneros literarios y los límites en general, a causa del sentimiento, o la simbolización, o incluso sólo la ilusión de infinitud; ha disuelto también la diferencia de significación y significado en favor de una especie de plasticidad universal, que hace que todo pueda representar a todo. En otras coordenadas conceptuales: la *natura naturata* se convierte en mera fachada de la *natura naturans*. El nombre mítico que más se repite en Novalis es el de Proteo. Éste señala la indiferencia de la forma que de hecho tengan los fenómenos de la naturaleza, en comparación con ese supuesto cúmulo de fuerzas que sólo *episódicamente* se manifiestan en ellos —como el hablante en una palabra o en una frase de su habla, que enseguida se desvanecen—. Novalis saca a relucir el término *trantanciación* en cuanto principio natural de todos los procesos físicos y químicos de la física especulativa de Johann Wilhelm Ritter. De ahí a someter incluso a los pensamientos a ese principio y a incluirlos en su fórmula de «todo a partir de todo» no había más que un paso.

Se juega con la confusión entre cuento y realidad: «¿No deberían ser los cuerpos celestes petrificaciones? Acaso de ángeles». Para luego reducir ese todo a su más hermosa fórmula abreviada: «El mundo es un pensamiento ligado».²⁶⁰ Y también su historia, confundible con la novela, al converger ambas en un punto lejano, colocado en el infinito: la novela es, «por decirlo así, una historia libre, la mitología, diríamos, de la historia». De una historia que, en consecuencia, recibe una nueva especie de escatología: «La totalidad del género humano se hace, finalmente, algo poético. Nueva edad de oro». Pero también con una intercambiabilidad de los

259. Novalis, *Freiberger naturwissenschaftliche Studien* (1798/1799), en *Schriften*, págs. 123 y sig. Los atributos *hieroglyphisch*, *hieroglyphatisch*, *hieroglyphistisch* están cargados, en Novalis, de la más alta significación: «El yo tiene una fuerza jeroglificadora» (*Schriften*, vol. II, pág. 107); «El arte primero es el jeroglífico» (pág. 571); «A la prosa de Lessing le falta, con frecuencia, un aditamento jeroglífico» (pág. 537); «Estamos carentes de la significación de los jeroglíficos. Seguimos viviendo de los frutos de tiempos mejores» (pág. 545).

Especialmente interesante es su vinculación con la fisiognómica: «Religiosidad de la fisiognómica. Sagrados e inagotables jeroglíficos de cada figura humana. Dificultad de ver verdaderamente al hombre... Momentos singulares de revelación de esos jeroglíficos» (*ibid.*, vol. III, pág. 566).

260. Novalis, *Fragmente und Studien* (1799/1800), «Physikalische Bemerkungen», *Schriften*, vol. III, págs. 595 y 597.

predicados y una indeterminación de la dirección de la *transubstanciación*, donde una capacidad de disolución se asemeja a otra: la disolución de la realidad en poesía, de la historia en novela, de todas las magnitudes en eso que se llamará «filosofía». «Al final, todo puede convertirse en filosofía...».²⁶¹

El «idealismo mágico» como una visión cósmica de la intercambiabilidad y de los trueques que de ello se derivan ha hecho creer que el romanticismo tenía una afinidad con el cristianismo. Cuando Novalis dice que Dios, como pudo hacerse hombre, podría haberse hecho igualmente piedra, planta, animal o elemento,²⁶² no trata más que de dar vía libre a una forma de discurso, propio de la metamorfosis pagana o del spinozismo, que no admite que Dios sea ya todo eso y vaya haciendo de cada cosa, según corresponda, el lado visible de su ser, sino que desvincula el pensamiento de la encarnación divina de sus lazos con la naturaleza humana. Quiere hacer de *todo* el mundo un horizonte de posibles encarnaciones de la divinidad, a fin de sacar al ser humano de su *limitación*, en vez de hacer entrar en ella a Dios a empellones.

La relación entre el mundo y el libro puede ser considerada como un mero caso especial de la disposición universal a la magia. Un caso especial dentro de un caso especial sería entender la Biblia como un equivalente del mundo y, además, como un equivalente del mundo convertido, a su vez, en idea estética, en concepto-límite de todo de lo que se le pueda creer capaz al oficio de escribir. Una vez más, al mundo, en cuanto algo no acabado —tal como lo había concebido Friedrich Schlegel en sus lecciones de Jena sobre la «filosofía trascendental»—, le corresponde la Biblia como algo igualmente no acabado, pero cuya conclusión Novalis ya la ve venir. Así pudo decir de su proyecto «enciclopédico» que debería convertirse en «una Biblia científica», en «el germen de todos los libros»; parece la definitiva reconciliación de los dos libros, pero, sobre todo, la recuperación de la idea de una Enciclopedia liberada de su posesión exclusiva por parte de la Ilustración.

Pero mientras que allí la idea de la unidad de las artes y de las ciencias quedaba expuesta, finalmente, en una realidad de muchos volúmenes, aquí se dice: «Todas las ciencias constituyen un solo li-

261. Novalis, *Aufzeichnungen aus dem Sommer und Herbst 1800*, Schriften, vol. III, págs. 648, 677 y 682.

262. *Ibid.*, vol. III, pág. 664.

bro». Y en cuanto a la idea de una Biblia todavía por terminar: «La Biblia realizada es una completa y bien ordenada biblioteca. El esquema de la Biblia es, al mismo tiempo, el esquema de la biblioteca».²⁶³ Sin embargo, sigue estando, propiamente, difuso qué podría ser llamado, literariamente, «Biblia»: por un lado, ejecuta la «tarea de encontrar reunido en un libro el universo», por otro, implica la individualización más exacerbada: «La historia de cada hombre debe ser, y será, una Biblia».²⁶⁴

Las fórmulas se diferencian, sobre todo, por las posibilidades que tengan de cumplir también con esa «suprema tarea del oficio de escribir». Pues la idea novaliana de la *Encyclopädistik* supone que esta obra puede ser llevada a cabo en el zenit al que justamente se ha llegado en la historia, mientras que la individualización de la Biblia de cara a su conversión en la Biblia de cada uno mantendría en pie esta empresa hasta el día del Juicio Final. Y esta configuración abierta se corresponde, a su vez, con el concepto de realidad de la novela, con el que Novalis compara, sin titubear, la infinita policromía de la exposición bíblica. La capacidad de continuación es la característica común, primero, de la novela, luego de su mundo: «El mundo no está aún acabado —no más que el espíritu del mundo», como tampoco ese libro único: «¿Quién ha declarado que la Biblia está concluida? ¿No tendríamos que entenderla como algo todavía en crecimiento?» Cuando habla de esa Biblia en la que todos escriben, ¿querrá él referirse a la historia? Mucho indica que sí; el historiador «relata evangelios, pues toda la historia es un evangelio».²⁶⁵

A ningún lector contemporáneo suyo le fue dado hojear estas notas; si hubiera ocurrido, el centro de gravedad de la sorpresa se habría localizado en aquel sencillo adjetivo posesivo. Es «mi libro», se dice allí, el llamado a convertirse en la Biblia científica: la muestra no únicamente ideal, sino real y el «germen de todos los libros».

Es muy natural que Novalis pueda haber tomado el pensamiento fundamental de lo inacabado de la Biblia de la *Erziehung des Menschengeschlechts*, de Lessing, donde quedaba proclamada la certeza de que vendrá «la época de un nuevo y eterno evangelio». Esto se refería al carácter provisional de la hasta ahora Biblia canónica, pues aquel nuevo evangelio eterno no ha sido más que un objeto de promesa «en los libros elementales de la Nueva

263. Novalis, *Das Allgemeine Brouillon, Schriften*, vol. III, pág. 365.

264. *Schriften*, vol. III, págs. 683 y 321.

265. *Ibid.*, vol. III, págs. 316, 569 y 586.

Alianza.²⁶⁶ Entre los últimos apuntes de Novalis se encuentra también el plan de suministrar una continuación al escrito programático de Lessing sobre la historia universal. Sin embargo, el trasfondo de todo es el platonismo: o la Biblia clásica ha proporcionado ya la muestra para que puedan ser confeccionados otros ejemplares o bien un modelo así ha quedado meramente apuntado y ahora tiene que ser puesto en obra por el autor de ese atrevimiento.

Así pues, el pensamiento de que puede haber otros y nuevos evangelios implica en Novalis, al contrario que en Lessing, una clara pluralidad, como corresponde a la relación de los fenómenos con la idea: «Concepto de un solo evangelio. ¿No se puede pensar la confección de más evangelios? ¿Tiene que ser totalmente histórico? ¿O la historia es sólo un vehículo? ¿Por qué no un evangelio del futuro?». La anotación concluye con el propósito de reunirse, para este proyecto, con Tieck, Schlegel y Schleiermacher. Después se hace referencia a la escena de san Pablo en el Areópago, es decir, se reivindica la artimaña del misionero para la propia predicación: dejar que continúe siendo desconocido, una vez más, el Dios que el apóstol había querido dar a conocer a los atenienses: «La religión del Dios desconocido en Atenas».²⁶⁷

El hecho de que entre los nombres de los posibles contratantes de este proyecto de una nueva Biblia aparezca el de Friedrich Schlegel se debe a una convergencia de sus saltos conceptuales que sorprendió a ambos y que probablemente sólo hay que atribuir a las sugerencias del espíritu de la época o del mundo. El 20 de octubre de 1798 Schlegel escribe que le gustaría atraer a Novalis a Berlín y que ahora lo entendería mejor, puesto que ahora entiende la religión, ya que añade que había tenido «en la última época, más de una revelación».²⁶⁸ La utilización de la expresión «revelación» no debe ser explicada *a posteriori* ni ha de ser medida con la vara de Lichtenberg. Sabemos exactamente quién reveló y qué fue revelado. Se trataba de las explicaciones sobre la infinitud y el espíritu del mundo de las que, de mañana, fue hecho partícipe Schlegel por Schleiermacher en el *Convivium*, de cama a cama y con la puerta del cuarto abierta; y el encuentro, decisivo para su

266. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 86.

267. Novalis, *Schriften*, vol. III, pág. 557. Datación incierta.

268. Carta de Friedrich Schlegel a Novalis, Berlín, 20 de octubre de 1798, en Novalis, *Schriften*, vol. IV, págs. 501 y sig.

vida, con la hija de Mendelsson, Dorothea Veit, mujer de la que Novalis, el 17 de diciembre de 1798, escribe: «Todo su ser, aunque ella no lo sepa en absoluto, es religión». El vocablo «revelación» designa, por tanto, sólo la elevación de la situación en que tales experiencias tuvieron lugar. Cosa que nos deja sacar algunas conclusiones sobre la cuasiseriedad metafórica con que aquella gente se apropiaba, en realidad, de otra cosa echando mano del vocabulario de la religión y de la metafísica, o sobre la soberbia característica del romanticismo y que hace de él una expresión de la embriaguez de ese *fin de siècle*.

Ya de esto se puede deducir la simetría de los mundos lingüísticos de Novalis y Friedrich Schlegel, el espejismo de sus programas de alcance planetario y, sin embargo, substanciados de forma tan inocua. Las corrientes no están en proporción con el volumen de la fuente. Los rasgos delirantes que adquieren enseguida las «revelaciones» de Schlegel han de verse siempre en el plano de un autorreflejo especular de carácter metafórico, como un simple atrevimiento de ilusionista: «Por lo que a mí respecta, la meta de mis proyectos literarios es escribir una nueva Biblia, siguiendo los pasos de Mahoma y Lutero». Esta frase ha sido frecuentemente citada, olvidando, por desgracia, la siguiente, que señala el contexto meramente literario en que emergen tales ambiciones y desde donde apuntan en dirección a la «novela»: «Este invierno pienso acabar, con ligereza, *Lucinde*, una novela ligera».

También al destinatario de la carta le resultó claro, y hasta chocante, ese contexto. Su respuesta, si bien concede la marcha paralela de esos dos grandes proyectos como una tendencia formal hacia algo definitivo e insuperable, cósmico y postrero, se niega a sacar la consecuencia de que entre los dos exista una profunda coincidencia. Comparándolo con lo que hubiera podido desencadenar en el tono de la época esa sorprendente declaración de Schlegel, la aprobación externa por parte de Novalis está presidida por la reserva: la carta de Schlegel habría confirmado su convicción de la necesidad de «estar juntos», constituyendo uno «de los raros ejemplos de nuestra mutua coorganización y coevolución interior». Refiriéndose al proyecto de Biblia de Schlegel, Novalis hace entrar en juego su propio trasfondo científico, que es lo que, en él, vincula las ideas de lo «enciclopédico» y de lo «bíblico» y en lo que sabe, desde los tiempos de Jena, que es superior al otro, aunque éste sea más viejo. De ahí la referencia a su propia forma de acceder al proyecto de la Biblia: «...Y yo mismo, estudiando la ciencia en general y lo que constituye su cuerpo, el libro, he llega-

do, igualmente, a la idea de la Biblia, como el ideal de cualquier libro». ²⁶⁹

Se podría pensar que con ello queda ahuyentada toda proximidad a aquella «ligereza» evocada por Schlegel en relación con su *Lucinde*. Pero la vinculación de lo enciclopédico y lo bíblico es también algo de carácter más literario que teórico: más cosa de novela que de un compendio. Si bien aquello seguía dependiendo de una mayor generalización, que da al uso del término «Biblia» una característica, más que nada, filosófico-lingüística: «La teoría de la Biblia, desarrollada, nos da la teoría del oficio de escribir o de la formación de palabras, de donde resulta, igualmente, la doctrina simbólica, indirecta, constructiva, del espíritu creador». O sea, que la así llamada «crítica del proyecto de la Biblia» no es sino una captación subrepticia de que se tiene a su disposición plenos poderes literarios: la «crítica» no es más que «la introducción a una verdadera *Enciclopedia*». Referida a la creación de verdades e ideas alojadas en grandes y geniales pensamientos, para que de todo ello «surja un órgano vivo y científico». Como pasa con todos los que se han perdido en el altiplano de las abstracciones, también en el caso de Novalis la afirmación final de la carta se traduce en un gesto de triunfo de la pura teoría, autoencumbrada con un efecto inesperado: todo eso es para «preparar el camino hacia la auténtica praxis...».

La respuesta de Schlegel atestigua su estupor ante su convergencia en la producción de ideas totales, pero también su preocupación por mantener un cierto distanciamiento y una capacidad de autoafirmación en esa confluencia de corrientes del espíritu de la época. Esa no intencionada coincidencia de proyectos bíblicos sería «uno de los signos y portentos más vistosos de nuestro común acuerdo y desacuerdo», fórmula esta que probablemente sea la más alevosa que aquí podía encontrarse. ²⁷⁰

Esta diferenciación en materia de trascendencias ilusorias no se hace, en todo caso, concediendo lo que Novalis creía que le estaba reservado. El frecuentar ese título de la «Biblia» con la mayor amplitud posible sería también la vía seguida por él, deja entender Schlegel, como una «forma literaria central y, por tanto, el ideal de cada libro». Y no teniendo bastante con ello, el campo de lo que

269. Carta de Novalis a Friedrich Schlegel, residente en Berlín, desde Friburgo, 7 de noviembre de 1798, en Novalis, *Schriften*, vol. IV, págs. 262 y sig.

270. Carta de Friedrich Schlegel a Novalis, residente en Friburgo, desde Berlín, 2 de diciembre de 1798, *Schriften*, vol. IV, págs. 506-510.

podría caer bajo tal ideal se ve, una vez más, ampliado y achatado: «Hasta el periódico, la novela, el compendio, la carta, el drama, etcétera, deben ser, en cierto modo, Biblia...». La reivindicación de poder y el edicto de tolerancia son indistinguibles. Para la propia hazaña se excluye todo reblandecimiento de los contornos, así como todo permiso de desvío metafórico, exigiéndose aquella «literalidad» que siempre ha sido una característica del fundador de religiones, estandarizando, por tanto, su propia simulación. Inadvertidamente, queda fuera de esa estrecha observancia justamente lo que su amigo se había propuesto acoger bajo aquel término imponente. Él mismo lo aplica a algo que «no sería Biblia en un cierto sentido y *por así decirlo*, sino en toda su literalidad y con todo su espíritu y sentido, la primera obra de arte de esta clase, dado que las anteriores no son sino producto de la naturaleza». Aquí nos acercamos al núcleo de la confrontación, de toda confrontación de absolutismos: a la prohibición de metáforas.

Sin duda que en esta lucha entre dos delirios se trata también —si no es incluso lo esencial— del intento de intimidarse el uno al otro: ya está preparado el sello de la reivindicación absoluta. El amigo habría exagerado; lo que él se empeña en llamar «Biblia» sólo alcanza el rango de un plan que el propio Schlegel persigue a un nivel inferior: «Por lo que sospecho, tu obra tiene mucha analogía con un libro ideal que yo mismo he pensado acerca de los principios del oficio de escribir, mediante el cual intento fundar un punto central que falta, tanto en la lectura como en las universidades». Le presenta la objeción de que no es admisible la intercambiabilidad de los títulos de *Enciclopedia* y Biblia. El nivel de la comparación no sería el de la reivindicación suprema, si bien no estaría tampoco exento de excelsitud: «Mi *Enciclopedia* no será sino una aplicación de aquellos principios a la universidad...».

De cara a la gran empresa propia, encaminada a la creación de una religión, la *Enciclopedia* no sería suficiente: «Pero mi proyecto bíblico no es un proyecto literario, sino, efectivamente, uno bíblico, totalmente religioso». El golpe de timbal que decide una lucha competitiva acerca de quién sobrepaja a quién lo da una sola frase como ésta: «Pienso fundar una nueva religión...». Si bien la segunda mitad amortigua un poco lo dicho en la primera, haciendo de ello una mera consecuencia del espíritu de la época, que no tiene que ver con la ambición personal: «...o, más bien, ayudar a anunciarla; vendrá y vencerá también sin mí».

Si se piensa que precisamente a finales de este año los hermanos Schlegel habían comenzado su *Athenäum*, en donde la poesía

romántica era definida como «una progresiva poesía universal» y se presentaba —¡literalmente!— el logro de la «omnisciencia» como fruto de un filosofar conjunto en dirección a «una época completamente nueva en las ciencias y en las artes», no podemos por menos de leer la carta del Friedrich fundador de religiones como una maniobra de diversión de lo que era el auténtico núcleo, personal y temático, de la operación, o incluso como una exigencia a la resignación. Hasta del proyecto de su segunda elección, sobre el libro ideal con rango de *Enciclopedia*, dice que se trata de una serie de «experimentos de un escritor que lleva o quiere llevar el oficio de escribir como un arte y como una ciencia: pues, hasta la fecha, ha habido tan pocos autores que hayan logrado o hecho esto que acaso sea yo el primero que lo quiere hacer de verdad». El destinatario de la carta tuvo que relacionar estas palabras con lo que él mismo le había comunicado justamente como su voluntad más seria.

Todo esto no superaría la categoría de lo sectario si no hubiera establecido para la estética del futuro los patrones de la rivalidad entre el libro y el universo, e incluso para las distintas formas de ironía, negación y abdicación frente a esa estética. Un programa estético, por su parte, sólo merecería una atención limitada y específicamente gremial si en él no se hubiera conservado y destilado un tipo de experiencia que no era posible pasar por alto en el repertorio de los deseos humanos y que, desde su reservado estético, tenía que influir sobre todas las otras formas de experiencia, especialmente las reductivas. Nos las tenemos que ver con ese rodeo o esa desviación de carácter estético cuando consideramos los estadios preliminares y la formación del programa del romanticismo y no nos dejamos irritar por las delirantes distorsiones en que se expresan las carencias. Lo cual pone de manifiesto el valor compensatorio que representan las «ciencias del espíritu» —surgidas, al fin y al cabo, del romanticismo— para el siglo del triunfo de lo exacto y lo que éstas le tenían preparado a un «posromanticismo» casi inabarcable y apenas clasificable por sus fenómenos, cada vez que éste emergiese a la superficie desde el fondo de la euforia científica.

Todo eso sorprendería menos al espectador si se hubiera presentado como una ruptura en la historia. Pero así como Novalis cree que puede captar y culminar, por primera vez, la idea de la *Enciclopedia*, lo mismo le pasa a Friedrich Schlegel con lo que él considera la primera gran concepción de una filosofía de la historia de la Ilustración alemana y a Lessing con su *Educación del gé-*

nero humano. Kant y Fichte habrían llegado hasta un punto donde se dejaba abierto qué es lo que debería decirse de Dios, «del que yo tengo una opinión completamente nueva», y donde Goethe no habría pasado aún del pórtico de entrada al templo. El único que anduvo muy cerca habría sido Lessing. Si éste viviera, nos confiesa Novalis, «yo ya no necesitaría empezar la obra». Sólo en sus últimas anotaciones definía Novalis explícitamente su concepción como una continuación de Lessing, como un apéndice a la segunda parte de *La educación del género humano*. Únicamente a una mirada rápida le puede parecer de poca monta la diferencia de que al quilialismo de un «nuevo evangelio» se contraponga ahora un concepto de realidad basado en una clara y abierta consistencia: «En los evangelios están los rasgos fundamentales de otros evangelios futuros y más altos».²⁷¹ Schlegel se ve ya en plena faena. Los cargos históricos pueden ya ser adjudicados. Al amigo le queda la alternativa o de ser el último cristiano —y, con ello, el Bruto de la antigua religión— o convertirse en «el Cristo del nuevo evangelio». Y para que la oferta sea del agrado de su «idealismo mágico», en una de las posdatas de la carta del fundador religioso se anuncia: «La nueva religión debe ser, enteramente, magia».

No debemos dejarnos engañar por la corta vida y la rapidez con que cambian los proyectos románticos: lo que ocupa el lugar de otro anterior se caracteriza siempre por su maximalismo, sustituyendo al otro en sus reivindicaciones absolutas. Ya en la próxima carta a Schlegel, al proyecto de la Biblia le sigue otro plan fulminante: la fundación de una orden con rasgos político-mercantiles. Aquel al que se le acaba de proponer la elección entre el papel de un Bruto de la antigua religión o el Cristo de una nueva ahora está decidido «a convertirse en un hombre rico, conforme, según espero, a un gran plan...», empezando —como corresponde a un fabricante de palabras— con una imprenta y una librería: «el crédito comunitario puede avivar enseguida la pequeña chispa del encendido inicial». Basta ya de hablar de proyectos; del otro proyecto sólo oímos decir que «la mayor parte de todo ello presenta una oscuridad cimeria». De repente, la vía para ir de los proyectos a la realidad, de la teoría a la praxis, le parece, a su eufórica fantasía, corta: «Hay que ser en el mundo lo que uno es en el papel: un creador de ideas». Qué significa esto lo desvela la conclusión de la carta

271. Novalis, *Schriften*, vol. III, pág. 669. Acerca de esa anotación del verano u otoño de 1800 se dice al margen: «Datos sobre la segunda parte de *La educación del género humano*, de Lessing».

con un giro sucinto: «En el orden del día está ahora el negociante... Lo otro ha de esperar».²⁷²

Ya a principios de 1798 Novalis anunciaba a Schlegel un poema, *El aprendiz en Sais*, que iba a acabar, después de la interrupción de la novela *Enrique de Ofterdingen*, en el mismo año de su muerte, con el sujeto del título puesto en plural. El culto de Isis en Sais aparece en un mito de Platón; éste hace que el legislador ateniense Solón vaya a ver a los sacerdotes de Sais para ser iniciado en la sabiduría de la constitución estatal de la Atlántida. En manos de Novalis esto debería convertirse en «una auténtica novela alegórica de la naturaleza»; pero se sigue discutiendo qué es lo que él quería presentar como el último y más profundo contenido del misterio de la velada diosa-doncella. Hasta puede que durante su período de gestación haya pasado de la reflexión trascendental de Fichte en sus comienzos al amoroso secreto de la unión con Julie. En todo caso, aquello ya no era un misterio de sabiduría política. La forma en que puede ser leída depende de esto.

A los aprendices de los misterios de Sais se les presentan distintas posibilidades de relación del hombre con la naturaleza y consigo mismo. El fragmento *El aprendiz* nos prepara ya para ello: «Múltiples caminos siguen los hombres». Y siguiendo esos caminos el espectador ve cómo «surgen figuras maravillosas». Van formando, con sus giros, patrones que «parecen pertenecer a aquella gran escritura cifrada», tal como los que encuentra por doquier en la naturaleza: en las alas de los pájaros y de los insectos, en las figuras sonoras de Chladni y en las muestras de las limaduras de hierro que se orientan hacia los polos magnéticos. En todo ello «se barrunta la clave de esa escritura fantástica, su gramática». Sigue siendo incierto qué es, en todo ello, código y qué clave de interpretación. Esos presentimientos duran apenas unos momentos y al cabo de poco tiempo toda la claridad se desvanece; nada cobra una forma sólida, lo presentido parece que «no quiere convertirse en una clave superior». Acaso no se entienda la escritura porque no se conoce la lengua; puede ser sánscrito.

El maestro de Sais se opone a todas las necesidades hermenéuticas de sus aprendices con esta frase lapidaria: «La sagrada escritura no precisa de ninguna explicación». Lo importante no es leer, sino vivir y estar lleno de la vida eterna; y luego, en virtud de un maravilloso parentesco con lo arcano, se estaría también cerca de

272. Carta de Novalis a Friedrich Schlegel, residente en Berlín, desde Friburgo, 10 de diciembre de 1798, en *Schriften*, vol. IV, págs. 267-270.

la escritura. Es la vieja respuesta a la curiosidad del adepto de que viva según los mandamientos y las reglas de la divinidad y así un día verá también a Dios.

El segundo fragmento, *La naturaleza*, parece expresar la resistencia a una relación con la naturaleza de índole técnico-científica, muy cercana a Novalis por su profesión. El fugaz momento de su corta vida en que entra, después de sus estudios de Friburgo, en el ámbito de la minería es, mirado retrospectivamente, más importante que muchas otras cosas de ese final de siglo: señala ya la primera *crisis energética*, por el agotamiento de las reservas de carbón vegetal y el cambio hacia los combustibles fósiles, cuya detección y alumbramiento constituían al principio un ramal secundario de la explotación de las salinas. Novalis hace que los rasgos del conflicto surjan en la relación misma del hombre con la naturaleza; en ningún otro sitio se ha expresado con tanta claridad que la metáfora de la legibilidad de la naturaleza es una acuñación contraria a todo aquello que uno de los aprendices denomina la «grande y bien calculada guerra de destrucción que se mantiene con esa naturaleza», y no debemos andarnos con melindres si la queremos ganar: «Hemos de intentar abordarla con insidiosas ponzoñas».

La magia había sido siempre considerada como una artimaña o incluso una acción violenta frente a una naturaleza que, de lo contrario, se mostraba poco servicial; en eso resultaba nuevo el pensamiento baconiano de transformar esa artimaña destinada a ganar poder en una obediencia respecto a la naturaleza. Novalis es más dramático; hace que el portavoz de sus aprendices tenga por un héroe al investigador de la naturaleza que se «lanza a las abiertas fauces del abismo con ánimo de salvar a los conciudadanos». Las desavenencias internas de la naturaleza han de ser utilizadas para poder dirigirla a voluntad: «Tiene que someterse a vosotros». Lo proclamado aquí en términos cínicos es la vulneración, que Novalis no pierde jamás de vista, de la prístina sanción de la *terra inviolata* por obra de los pozos y las galerías mineros. El discípulo del neptunista Werner se permite construir este personaje portavoz suyo sólo porque tiene preparado otro: «Con una sensación interior de triunfo nos deja contemplar sus devastaciones, sus tumultos; ella misma debe vendérsenos y cada acción violenta se trocará en un duro castigo suyo». Así hablan aquellos que él caracteriza como «los más animosos» y que se atreven a instilar en la «furia del monstruo» la gota de libertad que lo paralizará para siempre.

Otros, y hasta muchos, oponen a esto una imagen de la naturaleza más amable: «Nos sentamos y espiamos junto a la fuente de la

libertad; ella es el gran espejo encantado, en donde la creación se descubre en toda su pureza y claridad...». Es el Narciso fichteano que en el espejo de esa fuente sólo se ve a sí mismo y lo que percibe lo toma como el comunicado de una escritura cifrada que le ha sido destinada a él y de la que él está seguro de poseer la clave de la interpretación. La solución está en la autoalienación que el yo absoluto de Fichte hace de sí mismo para poder contraponerse una naturaleza. Ésta ha de ser, simultáneamente, lo desconocido y antagónico para él y lo más íntimo y familiar. El yo es el que codifica su propio texto; de ahí que se enfrente a él con el presentimiento de poseer la clave de interpretación, pero también como su propia autorresistencia a servirse de ella. Esto lo había formulado Novalis, ya en sus primeras anotaciones fichteanas, de la siguiente manera: «El yo tiene una fuerza de jeroglífico».²⁷³ La naturaleza no solamente porta caracteres, signos grabados, jeroglíficos; ella misma es el yo jeroglificado.

Narciso se ha convertido en el tipo de investigador de la naturaleza que ahora anda detrás de una clase de *anámnesis* distinta de la platónica. Y que presenta como propia la historia prístina de las cosas: «Así, para nosotros todo es un gran escrito del que tenemos la clave y nada nos viene de un modo inopinado, ya que conocemos de antemano la marcha de ese gran mecanismo de relojería». Esa correlación entre lo ajeno y lo familiar, el sentido de impotencia y de compenetración determina, en el *idealismo mágico*, lo que es la experiencia en cuanto legibilidad: «Únicamente nosotros gozamos de la naturaleza con todos los sentidos, ya que ella no nos hace perder el sentido...».

La asociación de esas dos metáforas, la de la escritura cifrada, por un lado, y la de la marcha del gran mecanismo de relojería, por otro, resulta traicionera. La metafórica del mecanismo de relojería determina un tipo de teoría completamente distinto que la inspirada en la metafórica de la legibilidad: los que están al corriente de antemano dejan traslucir que aún no han entendido los presupuestos de su propia opinión. Creen que poseyendo, como poseen, la clave de la interpretación, se hacen accesible una imagen que les es ajena de la naturaleza, aun en contra de lo que ésta quiere. En este punto son como Narciso, que no reconoce su imagen especular en la fuente; así es como hace su aparición el mecanismo de relojería. Hasta que entra en escena un hombre, esta vez

273. Novalis, *Philosophische Studien der Jahre 1795/1796*, en *Schriften*, vol. II, pág. 107.

uno solo —un «hombre serio», se dice expresamente de él—, que revela el secreto de lo que no tiene secretos: «Los otros hablan a tontas y a locas. No reconocen en la naturaleza la fiel reproducción de sí mismos». Su condición irreflexiva no les impide saber que la naturaleza es «un juego de pensamientos, una árida fantasía de su sueño... una bestia horrible, una rara y aventurera larva de sus propios deseos». El sereno hallazgo de la teoría del conocimiento trascendental —antes de sus exuberancias especulativas— se distancia de Novalis a causa de la figura de Narciso, que todo lo domina: el que no se reconozca en su imagen es precisamente la condición para que *reconozca* que eso es lo único que está a su medida y que le gusta, presentándose a su vista como algo aún por alcanzar.

Novalis había anotado, en relación con la obra dialogada de Hemsterhuis, *Aristée*, de 1779, lo siguiente: «Nosotros sólo sabemos en cuanto hacemos».²⁷⁴ El potencial de una anotación así estriba en su indeterminación; en este caso, respecto a dos puntos: en el «nosotros» y en el «hacemos». Únicamente Fichte le permitía a Novalis considerar al sujeto de la acción como idéntico al objeto del saber: «Sólo podemos conocer la creación como obra suya en tanto seamos nosotros mismos Dios», surgiendo, enseguida, la duda de si eso es suficiente: «Pero ¿Dios se conoce a sí mismo? ¿O somos nosotros quienes tenemos, por él, un punto de vista trascendental? Esto es una insensatez». Acaba pensando en un Dios cuyo quehacer es igualmente valioso que el de las cosas, pero que no es el mismo: un Dios poético. Narciso tiene que ser Dios; de lo contrario, no comprende lo que ve y, no obstante, tiene que ser menos que Dios o distinto de él, pues, de otro modo, no encontrará ninguna expresión para designar aquello que comprende. Entender el término *expresión* como atributo de un Dios constituiría una contradicción, pues Él no necesita, en absoluto, de algo que en Él vaya más allá de la pura identidad de todo con todo. La procedencia de la fórmula fundamental del «idealismo mágico» a partir de la teoría trascendental del conocimiento es únicamente la fachada; detrás se esconde el viejo principio de toda magia: encontrar lo semejante con lo semejante. La reflexión de lo absoluto se trueca en un trato mágico con lo absoluto, algo que suena como

274. Novalis, *Schriften*, vol. II, pág. 378. Acerca de su datación a finales de otoño de 1797, véase H. J. Mähl, «Eine unveröffentlichte Kant-Studie des Novalis», en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur und Geistesgeschichte*, vol. XXXVI (1962), págs. 36-68.

una fórmula preliminar que introduciría en la «terrible sentencia» goethiana, aún no pronunciada: «Dios no es conocido más que por un Dios...».²⁷⁵ No es que el yo absoluto se haya transformado en el poeta, sino que el poeta se ha alzado hasta un nivel donde él, como un Dios, reconoce a Dios: Narciso es estúpido y por ello se hunde.

El secreto de la legibilidad del mundo en el «idealismo mágico» radica en que la reflexión no es el estado de excepción de una conciencia que, de otro modo, permanecería fuera de sí misma, junto a sus objetos. Más bien, sus objetos no son sino reflexiones del sujeto disfrazadas con el ropaje de lo objetivo-intencional. Lo que, finalmente, se dice del yo en *Los aprendices en Sais* suena como una liberación definitiva de los horrores abiertos por Pascal a la época moderna con sus expresiones de «infinitud» y «abismo»: «Flota poderoso sobre este abismo y seguirá flotando eternamente por encima de este incesante cambio, seguirá siendo, hasta el infinito, uno consigo mismo y con la creación suya que tiene a su alrededor...». Espontáneamente, «la naturaleza se desplegará ante sus ojos», con el ejercicio del sentido moral. La última expresión utilizada para referirse a su consumación dice así: «Maestro sempiterno de la naturaleza».

El aprendiz se siente confundido por la multiplicidad de cosas que ha oído; cada una de las voces parece darle la razón y está lleno de zozobra por lo que él pueda o deba aprender de todo ello. Por ello, ahora se le relata aquella leyenda tan enigmática, a cuyas interpretaciones no queremos aquí añadir una más.

La figura de Narciso hace también referencia a la traducción del idealismo al ámbito de la formación cultural. La tarea suprema de ésta es designada por Novalis con estas palabras: «Hacerse con el propio yo trascendental, ser, al mismo tiempo, el yo de su mismo yo...».²⁷⁶ Hasta qué punto la naturaleza queda convertida así en un mero *panorama* —y la tarea educativa consiste en calarla, más que en dejarla que muestre ella misma sus propios valores— lo señala la escena final del fragmento de *Los aprendices*: un grupo de viajeros está conversando sobre la escalinata que da al jardín del centro de enseñanza, frente al paisaje, hermosamente iluminado. Sólo al final se suma al grupo el maestro, acompañado por sus discípulos. El poeta hace sentir la afinidad entre la naturaleza y la re-

275. Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, en *Schriften*, vol. III, pág. 458.

276. Novalis, *Blüthenstaub* (1798), fragmento 28, en *Schriften*, vol. II, pág. 425.

flexión únicamente por la celeridad con que desvanece la intuición sensorial. En todo hay como una actitud amigable con los pensamientos.

El hombre «está entre dos mundos, inmerso en la más completa libertad y en la más gozosa sensación de poder»: entre un mundo externo transparente y un mundo interior donde tiene lugar el libre juego de las potencias imaginativas. A todo ese compendio de cosas que nos sirven de estímulo lo llamamos naturaleza y su estimulación es distinta y mayor que la de la antigua teoría del conocimiento: «Una serie de ignotas y secretas relaciones de nuestro cuerpo nos hacen sospechar la existencia de relaciones igualmente desconocidas y secretas en la naturaleza; de modo que la naturaleza es aquella maravillosa comunidad en donde nos introduce nuestro mismo cuerpo y que aprendemos a conocer según el patrón de sus propios dispositivos y capacidades». El proceso de formación consiste en un refinamiento de este órgano natural de captación de la naturaleza, con el desarrollo simultáneo de su libertad. Pues la sensibilidad y la libertad convergen en un mismo punto, las dos son formas de ligereza y movilidad, impresionabilidad y vivacidad. Y su continuo ejercicio no es la intuición sensible, sino el «juego conceptual».

Esa imbricación de espontaneidad y receptividad nos lleva por sí sola a la metáfora de la legibilidad: «Si luego uno hubiera sacado, como caracteres de la naturaleza, unos cuantos movimientos suyos, el desciframiento habría sido cada vez más fácil y habría puesto al observador en condiciones —por el poder que tiene sobre la producción y movilidad de pensamientos— de hacer surgir pensamientos y proyectar composiciones de la naturaleza misma incluso sin una verdadera impresión previa, alcanzando así su meta». La metáfora de la legibilidad se usa aquí de una forma poco específica: los elementos y los códigos no se distinguen entre sí o bien su diferenciación sigue siendo algo a-problemático para su trasfondo trascendental. De lo único de lo que se trata es de describir la sensibilidad y la capacidad de atención de un sujeto que continúa inmerso en la naturaleza y lleno de pensamientos hacia ella, pero que, al mismo tiempo, se aparta de ella; un sujeto que, de suyo, posee ya todo, que sólo necesita de un ligero *tocamiento* de la naturaleza exterior. Ésta es también una razón de por qué no queda ningún espacio libre donde la historia pudiera añadir algo que no esté ya latente en la relación del hombre con la naturaleza. De ahí resulta no sólo la primacía de la física sobre la historia, sino el arrinconamiento de la historia por la física: «La física

en general es la historia originaria, genuina. La usualmente llamada historia no es más que una historia derivada». ²⁷⁷

El fondo sistemático de *Los aprendices en Saïs* entraña una diferenciación de rango entre lo que es conocimiento y lo que es interpretación. Sus parámetros son igual de vagos que la distinción tradicional entre *scientia* y *sapientia*, la cual ha buscado siempre, en vano, nuevas y más precisas formulaciones. En esto, el romanticismo lo tiene más fácil, ya que no pierde nunca de vista el reduccionismo, expreso y calculado, de la idea moderna de ciencia. Se trata —por retorcida que pueda ser la forma de expresarlo— de volver a arrancar a las propuestas de la metodología exacta alguna cosa, algo más que antes o incluso todo, a partir del carácter originario de la experiencia o de la idea de su consumación final. Por mucho que pueda aportar al conocimiento de la naturaleza la rala red de hipótesis y sistemas, aquélla sigue estando «a mundos de distancia de su interpretación».

Para una *interpretación* de este tipo, que trascienda toda la ciencia, no puede faltar la metáfora de la legibilidad. Sin embargo, sorprendentemente, ésta sigue mostrando aquí los aspectos regresivos que aún subsisten en ella, si la comparamos con los procedimientos *hermenéuticos* y la familiaridad que se tiene con la *historia natural*: «Acaso un codificador genuino llegue a movilizar, simultáneamente, diversas fuerzas naturales para la producción de fenómenos magníficos y útiles; acaso pueda fantasear con la naturaleza como con un gran instrumento y, con todo, no la entenderá». La construcción oculta y la actitud de reserva ante un mayor grado de comprensión forman parte de todo misterio. La vieja designación del conocimiento de la naturaleza como historia natural, que se había entendido siempre en el sentido de una colección de hechos empíricos, recibe ahora la connotación de algo *relatado* por la propia naturaleza, dejando de ser únicamente el material resultante de una agregación de hechos desnudos: «Éste es el don del historiador de la naturaleza, del vidente de la época, el cual, familiarizado con la historia de la naturaleza y conocedor del mundo —ese escenario superior de la historia natural— percibe sus significados y los anuncia proféticamente».

El hecho de que la naturaleza tenga historia o, más aún, que sea historia, la exime de estar siempre disponible para una clase de conocimiento que la ha «degradado a la condición de una máquina uniforme, sin pasado ni futuro». Esto le da una paridad

con el sujeto, que no solamente *tiene* su historia, sino que *es* su historia, y plantea sus preguntas según su necesidad actual de una respuesta, respuesta que procede de la otra historia en cuanto ésta es «expresión» de la suya propia: «La naturaleza no sería naturaleza si no tuviera espíritu, si no tuviera aquella contrafigura de la humanidad, si no tuviera la respuesta indispensable a esta pregunta misteriosa o no tuviera la pregunta para esta infinita respuesta».

Una experiencia a la que se cree capaz de percibir *significaciones* viene, inopinadamente, asociada a la fisiognómica, si bien con una asociación de índole metafórica: «¿No expresa el conjunto de la naturaleza, tan bien como el rostro, los gestos, el pulso y los colores particulares, el estado de todos y cada uno de esos seres superiores y fantásticos que llamamos humanos? ¿Cuando yo estoy hablando con ella no es la roca un tú genuino? ¿Y qué otra cosa soy yo sino el río cuando miro melancólicamente sus olas y dejo que mis pensamientos se pierdan en su corriente?». En la significación de la fisiognómica de la naturaleza es donde busca sus imágenes la reflexividad del «idealismo mágico». Con ella inicia, desde la metáfora, el salto hacia un mito que suena como una forma de evitar el dilema del neptunismo o el vulcanismo. La roca y la piedra aparecen como momentos coagulados de la historia de la naturaleza: «¿No podría la naturaleza haberse trocado en piedra ante la visión de Dios? ¿O de puro terror ante la llegada del hombre?».

En el fragmento que lleva el título de *Skizzen einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, trabajo juvenil de Novalis —cuyo epígrafe muestra ya la influencia de Herder—, se atribuía a la historia el logro de un punto de vista imaginario: gracias a ella, uno se sentiría «elevado por encima de la atmósfera terrestre», echando, «como quien dice, una mirada sobre el gran y sagrado libro de la naturaleza».²⁷⁸ Esto representaría, ciertamente, la más desprejuiciada conexión con la tradición de la metáfora, pero mediante un cambio imaginario de la ubicación de la misma, con un acceso mediatizado a una naturaleza que tenía que orientarse hacia una vía de captación literaria. Es particularmente significativo comprobar hasta qué punto la metafórica acerca del texto y del libro viene determinada aquí por un cambio en la serie de calificaciones estéticas que confluyen bajo el más general de los títulos: el libro.

278. Friedrich Waller (seudónimo de Hardenberg), *Skizzen einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1788/1790, en *Schriften*, vol. II, pág. 24.

El mundo que uno tenga depende cada vez más de los libros, reales, pero, sobre todo, ideales, que uno posea o piense que puede poseer. El tratamiento hiperbólico que Novalis da a la metáfora del libro del mundo surge de un proceso vital cuya entelequia él mismo ha resumido en la sucinta fórmula: «El mundo tiene que ser romantizado».²⁷⁹

La romantización va a ser una operación, hasta entonces desconocida, empeñada en volver a encontrar el sentido originario del mundo, algo perdido u olvidado: no se trata aún de la revelación primigenia, pero sí de algo antaño manifestado juntamente con el mundo. La equivalencia entre libro y mundo no sólo está originada por la configuración metafórica del concepto de mundo, sino también, y sobre todo, por un incremento y una exacerbación de todas las determinaciones vinculadas a la representación del *libro*. Lo proyectado sobre el mundo constituye una exageración estética, una exigencia hipertrófica que se hace a un producto literario tan lejos de una definición concluyente o de su realización en algún ejemplo que el mundo que se piensa que es equivalente a él está, por igual, totalmente afectado por esa indeterminación (si es lícito decirlo así). El sustrato de la metáfora, el lugar de su procedencia, se mide, retroactivamente, por las exigencias que reivindica: todavía no hay, en absoluto, nada según cuya alegoría se debe haber formado la realidad.

Pero, ¿por qué todavía no lo hay? Porque trata continuamente de medirse a sí mismo según la indefinición, indeterminación e inconclusión del propio mundo: «El arte de escribir libros todavía no se ha inventado. Pero está a puto de ser inventado».²⁸⁰ Es verdad que esto aún no tiene un sentido particular para el libro del mundo, pero no deja de aportar un estímulo más a las esperanzas de que llegue un momento en que pueda aparecer concluida la equivalencia entre el libro y el mundo. El título futuro de «Biblia» para designar esta descomunal fantasmagoría conecta precisamente con este punto en que no ha sido todavía encontrado el grado supremo del arte de la escritura, cuya abierta disponibilidad justifica cada nombre: «Si el espíritu santifica, todo libro verdadero es Biblia».²⁸¹ La pregunta sobre qué es un «libro verdade-

279. Novalis, *Logologische Fragmente*, en *Schriften*, vol. II, pág. 545. La artificiosa expresión de *Logologie* es una de las iteraciones llamadas a expresar el grado a que llegó el autoembaucamiento romántico, como el «yo del yo».

280. Novalis, *Blüthenstaub*, fragmento 114, en *Schriften*, vol. II, pág. 463.

281. *Ibid.*, fragmento 102, en *Schriften*, vol II, pág. 457.

ro» se ve refrenada por la observación de que, en todo caso, no tiene por qué haber uno solo; junto a la equivalencia del libro y el mundo, que sólo parece tener sentido en singular, encontramos la del libro y la vida, que admite el plural, produciéndose de nuevo una aproximación a la novela: «La vida no debe ser algo que se nos ha dado, sino una novela hecha por nosotros».²⁸² De ahí la imperativa secuela romántica, de que «acaso un día se escriba en *masa...*».

El mundo libresco y el mundo real surgen de la misma fuente. El «idealismo mágico» hace de esto una auténtica trivialidad. Con todo, dado que bajo esta premisa no hay simples hechos, el uno no debe hacer superfluo al otro; por ello, se puede hablar despectivamente de aquellos que, como la mayoría de los hombres, incluso la mayoría de la gente culta, «sólo tienen una perspectiva libresca, una perspectiva fragmentaria del mundo real». La comunidad de fuente no impide que el mundo de los libros sea «sólo la caricatura del mundo real» o, mejor dicho, «*todavía* sea la caricatura del mundo real», pues éste no debe ser su estado definitivo. De ahí que este apunte de la primera mitad de 1798 acabe con la autorrecomendación de seguir reflexionando sobre «la relación del mundo de los libros (el mundo literario) con el mundo real».²⁸³

Resultado de esa reflexión serían luego la *Enciclopedia* y la «nueva Biblia». Así, la primera referencia que se hace a la *Enciclopedia* aparece en el contexto de un fragmento dedicado por completo a la adquisición de la filosofía de Fichte, de donde saca la metáfora que él usa para la naturaleza, mientras que en Fichte es ya una metáfora del espíritu: «¿Qué es la naturaleza? Un índice o plan sistemático y enciclopédico de nuestro espíritu».²⁸⁴ El fragmento señala, anticipadamente, la ambigüedad que va a tener, en él, la expresión de «enciclopédico»: es un título usado para designar, en el ámbito del saber, la universalidad, refiriéndose, igualmente, al atributo de una realidad que se ha descubierto que es la totalidad de la reflexión del yo.

El fragmento romántico se hace cargo de las dos funciones: de expectativa de un perfeccionamiento infinito y de reminiscencia de una totalidad perdida. Cuando Novalis apunta que el arte de es-

282. Novalis, *Logologische Fragmente*, en *Schriften*, vol. II., pág. 563; véase también pág. 645.

283. *Schriften*, vol. II, pág. 578: «De hecho, el mundo de los libros es sólo la caricatura del mundo real. Ambos surgen de la misma fuente...».

284. *Ibid.*, vol II, pág. 583.

cribir libros no ha sido aún hallado se procura, al mismo tiempo, la certidumbre de que está ya a punto de serlo. Da un salto metafórico que le lleva a una grotesca y forzada vinculación de lo orgánico con lo inventado: «Fragmentos de este tipo son un semillero literario». A lo que él llamara *Blüthenstaub* [polen de flores] se le adhiere así la connotación de una semilla lanzada al azar, de algo cuya fertilidad ha de ser probada.

La interpretación degenerativa del fragmento en cuanto astilla conceptual de algo originariamente íntegro concuerda con la interpretación de una totalidad que aún es posible captar en cuentos y mitos, en la canción y en la epopeya. Incluso cuando, como en el caso de Novalis, el propio mundo es la revelación de la subjetividad que se ha disuelto en él, su comprensión puede escabullirse, perderse, olvidarse, quedando rebajada aquella familiaridad con el todo a la condición de una filología deletreante: «Todo lo que experimentamos es un comunicado. De modo que el mundo no es, de hecho, más que una comunicación, una revelación del espíritu». Pero el presente empleado aquí resulta ilusorio: «Ya pasó el tiempo en que el espíritu de Dios era comprensible. Se ha perdido el sentido del mundo. Nos hemos quedado en su deletreo».²⁸⁵

¿Nos hemos quedado empantanados en la letra? ¿O hemos llegado a la letra? Las dos cosas parecen posibles: la regresión a la pérdida de sentido del mero deletreo, la progresión hacia la suma simplicidad. El principio de ordenación alfabética que preside la *Enciclopedia* ha sido recusado como la más árida de las pedanterías o alabado como la brecha, accesible a cualquier persona, que nos abre a una visión panorámica de las cosas; si el rasero para medirlo es el éxito conseguido, esto último sigue siendo válido. En uno de los primeros textos de Novalis se dice de la *Enciclopedia* francesa que en ella hay demasiados artículos indigestibles, aunque algunos los consideraran el *non plus ultra* de los artículos; no obstante, si de lo que se trata es de una somera consulta, está bien. Pero este distanciamiento únicamente le sirve para resaltar la primera fórmula que se le había ocurrido respecto a un programa enciclopédico de propio cuño: «Todo debe hacerse enciclopédico».²⁸⁶ Si la acuñación del «libro supremo» se muestra cercana a ese proyecto de absoluto, todavía queda por decidir si se debe aspirar al refinado desbordamiento de todos los géneros en la novela o bien a la inteligibilidad infantil del primer libro de lectura:

285. *Ibid.*, vol. II, pág. 594.

286. Novalis, *Über Enzyklopädien*, en *Schriften*, vol. II, pág. 18.

«Acaso el libro supremo se parezca a una cartilla infantil». O «una vida es, como libro, una novela. Cada vida tiene, o puede tener, un *leit-motif*, un título, un editor, un prólogo, una introducción, un texto, notas, etcétera, etcétera». Pero luego nos encontramos de nuevo —como consecuencia de otra ocurrencia típicamente romántica— con que la vestimenta literaria es indiferente, pues es el lector quien decide: «Propiamente, hace de un libro lo que él quiere».²⁸⁷

La convergencia entre los ideales estéticos y los teóricos surgidos del tipo primigenio de novela y de *Enciclopedia* se expresa, en las manifestaciones programáticas de Hardenberg, en una secuencia biográfica. A finales de 1797 le había indicado a Friedrich Schlegel —al «hipermístico, hipermoderno, hipercínico» Schlegel—, como primicia de posteriores colaboraciones para la revista *Athenäum*, que andaba planeando lo que para él era la serie correcta: «Primero, poesía, segundo, política, y luego, *en masse*, física». Respecto a la física, él estaba «aún en período de fermentación», con mucho material recogido para hacer un tratado sobre la luz.²⁸⁸ Poco después, la parte concerniente a la física se ve determinada por sus estudios en Friburgo y por el conocimiento, durante el mismo año, de la obra de Johann Wilhelm Ritter acerca del galvanismo animal, tema con el cual había trabado su primer contacto gracias a la lectura de los *Versuche über die gereizte Muskel- und Nervenfasern*, de Alexander von Humboldt. Dado que, por lo demás, nosotros no poseemos los textos más importantes de Ritter hasta su propia edición de 1810 —con el título, ficticio, de *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*— e incluso podemos suponer la existencia de un intercambio mutuo de manuscritos, las influencias entre Novalis y Ritter siguen estando, en definitiva, sin aclarar. Lo cierto es que Novalis se refiere, repetidas veces, a Ritter, sobre todo a su opinión de que el surgimiento y desaparición de los materiales daría alguna «luz sobre la muerte». Con ello se desbroza el camino a uno de los factores de la romantización, según el cual la muerte es «el principio romantizador de nuestra vida».²⁸⁹ Acaso se pueda tipificar de una forma más general el influjo de Ritter si se recurre al apunte de Novalis

287. Novalis, *Teplitzer Fragmente* (verano de 1798), n° 82, 22, 79, en *Schriften*, vol. II, págs. 599, 609, 610.

288. Carta de Novalis a Friedrich Schlegel en Jena, 26 de diciembre de 1797, en *Schriften*, vol. IV, págs. 241-244.

289. Novalis, *Schriften*, vol. III, pág. 559 (datación: 18 de junio de 1799).

—inmediatamente anterior a las notas sobre el principio de equilibrio de la materia como análogo de la muerte— donde da a entender su concepción, que apenas puede ser tenida por seria, sobre la física, como si ésta no fuera «nada más que una doctrina de la fantasía». Esto está muy cerca de la equiparación hecha por Ritter entre la física y el arte y, en general, de la libertad con que baraja el vocablo *física*.

Después de haberse encontrado por primera vez con el físico en octubre de 1797, en una conferencia sobre galvanismo que éste dio en Jena, Novalis pudo sentir el impulso de hacer del órgano más irrefrenable de la naturaleza humana un representante «objetivo» de las fuerzas del universo y sus constelaciones. Pero una vez iniciada esta vía, no había forma de parar. De ahí que Ritter sea finalmente conducido, años después de la muerte de Hardenberg, a su siderismo místico, que —al revés de los servicios de legitimación anterior— le hacen echar una mirada retrospectiva a Novalis, como presintiendo en él a su predecesor.²⁹⁰ Es difícil sopesar con qué derecho.

En cualquier caso, Novalis había recurrido a Ritter como a su fuente en relación con la metáfora de la legibilidad del mundo y a su pansiquismo como presupuesto de un pansimbolismo, un sistema total de funciones de significación convertibles: «Ritter busca de lleno la genuina alma cósmica de la naturaleza. Quiere aprender a leer los caracteres que sean visibles y ponderables y a explicar la intervención de las fuerzas espirituales superiores. Todos los procesos externos deben hacerse comprensibles como símbolos y efectos últimos de procesos de índole interna».²⁹¹ Este pansiquismo lleva a Ritter a las mismas conclusiones sacadas por Novalis del idealismo de Fichte en *Los aprendices en Sais*. No sólo todo fenómeno es expresión directa de un principio cósmico psíquico, sino que también los fenómenos son expresión los unos de los

290. Carta de Johann Wilhelm Ritter a Karl von Hardenberg, Munich, 5 de agosto de 1808, en F. Klemm y A. Hermann, *Briefe eines romantischen Physikers*, Munich, 1966, pág. 46: «He conservado como algo sagrado todos los papeles de Novalis, adrede, para examinarlos... un inmenso material de fragmentos de química, física, fisiología y poética...». Como editor ficticio de los *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*, Ritter nombra, además de a Herder, al desconocido Novalis como a alguien a quien él «tiene que agradecer infinidad de cosas», al tiempo que hace hincapié en que «todo lo que fue y lo que se hizo lo sacó nuestro amigo enteramente de sí mismo...». (Heidelberg, 1810, vol. I, pág. XVI).

291. Novalis, *Schriften*, vol. III, pág. 655 (datación: después del 18 de abril de 1800).

otros; por ejemplo: los químicos son expresión de los astronómicos, los inorgánicos de los orgánicos, los humanos de los cósmicos. Ritter hará hasta de su hija Adeline una expresión de todos aquellos influjos que le habían afectado en el curso de su viaje por Italia en 1806. Lo dice valiéndose de la metáfora del signo escrito: «Ella es, enteramente, nuestra pequeña italiana, como si yo la hubiese engendrado en Italia; así me la represento, pues ella es el auténtico jeroglífico de lo que, un mes antes de su nacimiento, me empujó hacia allí, al cobijo de nuevos cielos, sobre todo interiores».²⁹²

La teoría para esta interpretación de su propia paternidad la había encontrado Ritter en una nueva forma de lenguaje de la naturaleza, en la que Novalis aún no había pensado: en péndulos, varas de zahorí, balanzas, *baguettes divinatoires* y toda suerte de utensilios de medición, a los cuales él quería hacerles dar respuesta incluso a preguntas sobre el futuro. En enero de 1808 aparece en la editorial Cotta el primero y único cuaderno en torno al *Siderismo*, hecho por él en su totalidad, aunque sólo figure allí como su editor. En cuanto al significado del título, podemos leer: «Sigue en pie el nombre de *siderismo*, pues no es, realmente, otra cosa que el curso estelar lo que se repite en todos aquellos extraños movimientos... en donde cada cuerpo de la naturaleza inorgánica, en conflicto con el microcosmos más perfecto, el hombre, trata de convertirse él mismo en una tierra que corre y gira en torno a un centro, el que sea, como sol». El ser humano se revela como un dispensador de vida para el resto de la naturaleza, como su motor; y también como su actor, que, cuando no hay otras formas de representación posibles, se autorrepresenta en su prole, así como él había vuelto a encontrar en su propia hija la experiencia italiana: «El planetismo se relaciona con el organismo como su jeroglífico».²⁹³

Ritter había escrito entusiasmado a Franz von Baader sobre el encuentro con sus colegas italianos. Éstos son, es cierto, menos eruditos, pero «infinitamente más sensibles, tanto para la hermo-

292. Carta de Johann Wilhelm Ritter a Lorchén Schmidt, finales de julio/principios de agosto de 1808, en *Briefe eines romantischen Physikers*, op. cit., págs. 52 y sig.

293. Carta de Ritter a Karl von Hardenberg, Munich, 1 de febrero de 1807, en *Briefe eines romantischen Physikers*, op. cit., pág. 29.

El decaimiento experimentado por el «siderismo» también lo achaca Ritter al malestar del editor, como apunta en una carta fechada el 18 de octubre de 1809: «Hasta el editor —Cotta, de Tubinga— era, y si no era se hizo, demasiado ilustrado como para seguir publicando cosas tan frívolas y oscurantistas» (pág. 13).

sura en general como también para la hermosura de la ciencia en particular», que los intelectuales alemanes e incluso franceses. Y sigue diciendo: «Se regocijan con todo lo bueno, sin hacer de ello una teoría. Es verdad que el clima no les deja tiempo para estructurar o formar el gusto, pero lo que se dice gozar, realmente gozan y lo saben relatar a los otros». De ahí dimana su capacidad como testigos del nuevo y maravilloso mundo de la sensibilidad eléctrica y magnética: «La gran cantidad de testimonios anteriores constituye, también para nosotros, un verdadero libro, del cual cada día aprendemos más. Me ha dejado estupefacto ver y oír cómo la gente de esta región ha tratado, con Campetti, casi todo lo que yo había encontrado sobre la materia en los libros. Y todo eso lo han hecho, por lo que puedo saber, *motu proprio*». Aquí tiene ante sus ojos la nueva figura romántica del genio original, más acá de los libros, e incluso convirtiéndose a sí mismo en el libro de su experiencia acumulada: «Es una auténtica alegría encontrar aquí, en boca del pueblo, cosas que en el norte se buscarán en vano entre la mayoría de la gente docta».²⁹⁴ En la inmediatez y frescura de las cartas mandadas desde Italia halla expresión la extrañeza por el salto de la experiencia a la metafórica del libro, la cual, por lo demás, en Novalis y en Ritter, tendrá con tanta rapidez un tinte especulativo.

Con todo, esto no quita para que del revoltijo de Campetti salgan cosas horribles. ¿Debe o tiene uno que figurarse que Novalis, de haber vivido todo aquello, hubiera participado también, finalmente, por la presión que en él ejercían las grandes aspiraciones incumplidas, en el proyecto del siderismo? El manojito de procedimientos reunidos bajo ese título parecen, ciertamente, aplicaciones de una sensibilidad y receptividad sensorial superior, pero por su vinculación con las expectativas mágicas de una especie de conjuración de la naturaleza con el hombre presenta, en lo lingüístico, el gesto del poder. Yo no estoy seguro si esto hubiera bastado para ahuyentar a Novalis o, si en el umbral de una subida de nivel en su delirante autohabilitación, el Narciso de la *Enciclopedia* y de la «nueva Biblia» se hubiera visto tentado a intervenir en el movimiento del cosmos.

Apenas diez años después de la muerte de Novalis y de su «idealismo mágico» estalló el antagonismo entre idealidad y magia; cosa que

294. Carta de Ritter a Franz von Baader, Riva, 6 de diciembre y Milán, 7 de diciembre de 1806, en Franz von Baader, *Sämtliche Werke*, ed. de F. Hoffmann y J. Hamberger, vol. XV, págs. 209 y 214.

se hizo visible incluso en la exclusión de la metafórica de la legibilidad, que ahora hace referencia a los testigos, no a los fenómenos. En su lugar, supone un duro corte otra serie metafórica mecanicista, ajena al organicismo romántico, confirmando la contraposición de los mundos de imágenes que Novalis presenta ya en *Los aprendices en Saís*: «Ve usted, la magia empieza de nuevo, pero con ella hace también su aparición aquella peligrosa frontera donde uno igual se puede decidir por lo bueno que por lo malo. Todavía estamos en los comienzos, pero yo preveo ya cosas mayores... El punto que Arquímedes pedía ha sido encontrado. Moveremos de verdad la tierra».²⁹⁵

Piénsese que, incluso mientras el físico-mago escribía todo esto al hermano del que fue su amigo, le chocaba el estar moviéndose en un campo que pudo haber sido desconocido para Novalis y que quizá le seguiría siendo completamente ajeno. De modo que pide información al destinatario acerca de si su hermano conoció la vara adivinatoria, el péndulo y la electrométrica subterránea. La insistencia de que en la obra póstuma de su amigo tiene que encontrarse algún indicio de ello suena a necesidad de darse ánimos a sí mismo: «Y, sin embargo, es imposible que él no se parase especialmente en estas consideraciones. ¿Dónde se podría encontrar algo al respecto y qué más sabe usted, su amigo de más confianza, de estas cosas?». El observador posterior, que se echa a temblar por el peligro que supondría la magia para el mero deseo de experiencias legibles, querría averiguar más que si Novalis conoció o no conoció los instrumentos de esa magia. Le gustaría saber si él le hubiera aguantado este tono de lenguaje: «Moveremos de verdad la tierra».

Es interesante comprobar que Novalis usó y cómo usó la fórmula de Arquímedes. En los apuntes para la *Enciclopedia* se lee: *Dós mé pouí stó* [dame un punto de apoyo] en el interior —formación de un observador— de un órgano autónomo...». Él conocía la expresión de Arquímedes, incluso en su transcripción correcta, del *Physik-Heft* de Friedrich Schlegel, de 1798, del cual él mismo había hecho un extracto. Allí se encontraba aquella piedra puntiaguda de los teólogos: algunos talmudistas y escolásticos se habían preguntado si la omnipotencia divina llegaba tan lejos como para hacerla tan pesada que ni ella misma podría levantarla. Ahora retorna de nuevo, en forma de monolito primigenio de la reflexivi-

295. Carta de Ritter a Karl von Hardenberg, Munich, 1 de febrero de 1807, en *Briefe eines romantischen Physikers*, op. cit., pág. 32.

dad: «La piedra infinita ni puede empujar ni ser empujada. Probablemente se autoempuja y autopresiona».²⁹⁶ No representa a Arquímedes moviendo la piedra infinita, sino de pie sobre ella, si bien no queda reflejado con qué palanca él hubiera relacionado ese punto fijo y a qué mundo la debía aplicar. Es incalculable la distancia a que esto se encuentra del lenguaje de Ritter sobre la potencia cósmica del *siderismo*.

Dado que la obra fragmentaria que Ritter da a la imprenta poco antes de morir no hace una exposición, según la ficción del título, de los «papeles póstumos de un joven físico», sino de apuntes sacados de la propia vida de Ritter, habrá que resaltar, también en su caso, la existencia de un estadio anterior, donde se ubicaría una teoría ciertamente exagerada, pero todavía pura, frente al posterior delirio de potencia del motor cósmico. El «joven físico» habría escrito todavía: «De modo que el mundo es para sí mismo, en su totalidad, ojo, retina y rayo luminoso. Todo es visto, de todo se es consciente. ¿Quién lo entenderá?».²⁹⁷ En correspondencia con esta óptica cósmica de índole mística él habría empleado también la metáfora de la legibilidad para describir la relación entre el alma y el organismo, volviendo de nuevo al esquema reflexivo de la auto-percepción lectora: «¡El organismo, tomado incluso en el significado más rudo de la expresión, no necesita más que autopercibirse y nosotros somos todo en lo que nos podamos convertir! El entero organismo no es, de suyo, sino lengua y escritura». Mientras que en Novalis la reflexión toma el camino de la naturaleza, percibiendo en ella la autorrepresentación trascendental del yo, Ritter prefiere el camino contrario, orientado a encontrar en la autoexperiencia acceso a la reproducción del conjunto del mundo: «Y la totalidad de la escritura y la lengua se repite en nuestra escritura y lengua, y así es entendida. Se descubre enseguida que la lengua y la escritura en la que y junto a la que nosotros mismos vivimos es lo más arduo de entender para nosotros: lo que ha de suscitarse ya está ahí. De este modo, lo más cercano a nosotros es siempre lo

296. Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, en *Schriften*, op. cit., vol. III, pág. 421.

F. Schlegel, *Physik-Heft*, en *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, vol. XVIII, pág. 149.

297. Johann Wilhelm Ritter, *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers. Ein Taschenbuch für Freunde der Natur*, Heidelberg, 1810, vol. I, pág. 23. El prólogo, en donde Ritter se presenta únicamente como el editor, lleva la fecha del 14 de septiembre de 1809; el 23 de enero de 1810 muere Ritter. Novalis conoció, al menos, su *Abhandlung über die Muskelkontraktion*, desaparecida con los papeles póstumos (véase Novalis, *Schriften*, vol. III, pág. 656).

más difícil de comprender, pues somos nosotros mismos. ¡Así que tenemos que entendernos a nosotros mismos!». En este contexto aparece el fragmento que hace del hombre una introducción aclaratoria del libro de la naturaleza, de donde ha de partir el conocimiento del universo: «El hombre es un prólogo de la naturaleza. El autor suministra en él un bonito concepto de ella, por ello pide al benévolo lector que, antes de nada, lea ese prólogo; así tendrá ya una pequeña explicación».²⁹⁸

La capacidad simbólica del organismo se basa en que él mismo es un símbolo, la lengua primaria; las lenguas y escrituras que de hecho van surgiendo lo hacen *cogiéndose de su palabra*, el mismo procedimiento con que el romántico se coge de la palabra de sus metáforas, concediéndoles una capacidad de explicación tanto para el éxito como para el fracaso que pueda resultar del trato con los fenómenos. Lo cual podría estar ya en la frontera entre la hondura especulativa y el humor: «Lo que el hombre no entiende lo considera una errata del libro de la naturaleza. Los investigadores de la naturaleza son, para él, correctores de la imprenta divina».²⁹⁹ En todo momento es posible pasar de un universalismo místico a un mito irónico sobre la totalidad: «En el caso de las revistas, aparece un número cada trimestre, cada mes, etcétera; en cambio, de los escritos de la eternidad sólo hay uno en toda la eternidad. Hasta ahora únicamente Dios ha editado algo así. Se lo reconoce por la cubierta, por la naturaleza. El tiempo se encarga de imprimirlo y el espacio, de distribuirlo».³⁰⁰ Aunque no se pueda tomarlo del todo en serio, hay que reparar en la virtualidad mítica del «hasta ahora», que admite otros autores de los «escritos de la eternidad», dejándoles abierta una vía futura para que puedan hacer proyectos de nuevas Enciclopedias y Biblias, como las de Friedrich Schlegel y Novalis.

La intuición de la naturaleza del primer romanticismo fue algo episódico. Como erupción de una insatisfecha curiosidad por lo esencial que se escondería tras los fenómenos científicamente aprobados, constituía un síntoma de primera clase, incluso en relación con aquello que volvería a retornar episódicamente. A largo

298. Ritter, *ibid.*, vol. II, n° 251 y sig.

Acerca del fragmento n° 684, véase W. Hartwig, *Physik als Kunst. Über die naturphilosophischen Gedanken J. W. Ritters*, trabajo de habilitación, Friburgo, 1955, pág. 109, donde se establece una comparación con la frase de Novalis: «Nosotros somos el borrador del mundo.»

299. *Ibid.*, vol. II, pág. 213.

300. *Ibid.*, vol. II, pág. 210.

plazo, fue incomparablemente más estable la reintegración de la *oscura Edad Media* al ámbito luminoso de la dignidad histórica, sacándola —con su amanecer demasiado tardío— de donde estaba en la construcción histórica de la Ilustración. Para esa tarea Novalis había aportado en 1799 su escrito programático *Die Christenheit oder Europa*. Ni siquiera el arbitraje de Goethe, invocado por el círculo romántico de Jena y que había descalificado por retórico el número pensado para ello en el *Athenäum*, pudo impedir sus efectos: que los contemporáneos prestasen atención a este programa y a su redescubrimiento de los encantos poéticos de la Edad Media, una vez que la gente empezara a aburrirse con tanta racionalidad.

Junto al fragmento de novela *Enrique de Ofterdingen*, el discurso sobre Europa es el testimonio más importante de cómo Novalis puede haber concebido la participación de la historia en una estetización del mundo con ayuda de su descomunal proyecto. Puede que Ludwig Tieck exagere cuando describe lo que iba a seguir al *Ofterdingen*: Novalis habría proyectado otras seis novelas más, para exponer «sus opiniones sobre la física, la vida burguesa, el negocio, la historia, la política y el amor».³⁰¹ Se puede pensar que esto hubiera sido la prueba de fuerza de la legibilidad homogénea del mundo en cuanto poesía —poesía como esencia del mundo—, suponiendo que el mundo pudiera resolverse en poesía. De nuevo nos informa Tieck: «Así, la naturaleza, la historia, la guerra y la vida burguesa, con sus avatares más corrientes, se transforman en poesía, ya que ésta es el espíritu vivificador de todas las cosas».

La filosofía de la historia para la rehabilitación de la Edad Media no la suministra aún Novalis o, si lo hace, no se trata más que de meros barruntos. Nos hace percibir lo interesante y fantástico de este período de la historia que se creía muerto, cuyos tesoros —sólo apreciables a la sensibilidad preparada de unos pocos— la tormenta de secularizaciones pronto arrebatará a la custodia de la Iglesia y de los señores eclesiásticos. Esa sensibilización suministró a Novalis su retórica, empeñada en no presentar nada humano y, en consecuencia, nada histórico —ni siquiera al Papa y mucho menos lo maravilloso— como exótico. Novalis, sigue diciendo Tieck, podía «unir, con la magia de la fantasía, todas las

301. Ludwig Tieck, *Bericht über die Fortsetzung des «Ofterdingen» in der 1. Auflage der von F. Schlegel und Tieck herausgegeben «Schriften» von Novalis*, Berlín, 1802, en Novalis, *Schriften*, vol. I, págs. 359-369.

épocas y todos los mundos, hacer desaparecer las cosas maravillosas, al convertir todo en maravilloso». Esto es algo que no pudo resistir al arbitraje de Goethe y a lo que los dubitativos románticos de primera hora sólo mucho más tarde pudieron mirar, retrospectivamente, como a algo que para ellos todavía estaba por venir. En todo caso, Goethe no se encontraba en condiciones de percibir el papel que Novalis le había asignado cuando escribió a Caroline Schlegel que él debería «convertirse en el oficiante de la liturgia de esa *física*; entiende a la perfección lo que es el servicio del templo».³⁰² Goethe no se percató de la proximidad de esta «física» con la retórica de salvación de la Edad Media y ni siquiera había aceptado el influjo de su tipo de experiencia de la naturaleza sobre la *nueva física*. Aquel proyecto desmesurado carece ya de la rúbrica de lo tradicional; es concebido, de la forma más universal, como poetización: «Hay que formarse un mundo poético en torno y vivir en la poesía».

En el pequeño ensayo sobre Goethe, de la época de los fragmentos de Teplitz, se incluye, probablemente por primera vez, la investigación goethiana de la naturaleza en la exposición general de su teoría. Se le llama «el primer físico de su tiempo»; pero lo incomparable de su modo de considerar las cosas es que «contempla la naturaleza como un artista de la Antigüedad».³⁰³ El que Novalis asocie sus propósitos con el nombre de Goethe al menos en uno de sus apuntes podría estar en correspondencia con esta opinión sobre un árbitro tan huraño en el caso del programa de *Die Christenheit oder Europa*: «He aquí mi proyecto: un tratamiento goethiano de las ciencias».³⁰⁴ Si Goethe era capaz de ver la naturaleza como una Antigüedad, tenía que poderse transferir a la naturaleza la significación que la nueva forma de ver podía sacar de las obras de la Antigüedad, el ser, como asegura Novalis, «una auténtica revelación de un mundo superior». De lo que se sigue, gracias a lo intercambiable de los predicados de la naturaleza y del arte: «Pero no se crea con demasiada rigidez que la Antigüedad y lo perfecto hayan sido hechos como aquello que nosotros llamamos algo hecho. Han sido hechos como la amada lo es mediante

302. Carta de Novalis a Caroline Schlegel, residente en Jena, desde Friburgo, 20 de enero de 1799, en *Schriften*, vol. IV, págs. 274-276. En esta carta, casi sin venir a cuento, se coloca a Ritter al lado de Goethe: «Ritter es un caballero [*Ritter*] y nosotros no somos sino escuderos.»

303. Novalis, *Über Goethe* (1798), en *Schriften*, vol. II, pág. 640.

304. Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*, en *Schriften*, vol. III, pág. 452.

la convenida señal del amigo en la noche, como la chispa en contacto con el cable o la estrella por un movimiento del ojo». ³⁰⁵ Hasta un momento posterior —en que el concepto de hacer retornar de nuevo, como una expresión que desembriaga del sacerdocio estético, al lenguaje de la producción artística— queda desquiciada una exigencia artística fundamental, que no era más que la postrera configuración del principio de la «imitación de la naturaleza», a saber: imitar a ésta no en sus obras, sino en su modo de producir, repitiendo la calidad excelsa de aquel icono *àkheiopóte-ton* [no hecho por mano humana].

305. *Ibid.*, vol. III, pág. 411.

XVII

LA IDEA DEL LIBRO ABSOLUTO

Cuando el que se había autohabilitado como ejecutor de la revolución cambió, en la primavera de 1798, los Estados Pontificios en una República, manteniendo al Papa prisionero y calculando que con su pronta muerte quedaría abolida la institución, la Ilustración pareció haber logrado su victoria definitiva. Pero nada sienta mejor a una institución con una larga legitimación histórica que la proclamación de su desaparición. Apenas un año después de la republicanización de Roma el romanticismo alemán empezaba a redescubrir la Edad Media.

Por la cualidad de sus efectos, se trataba de un renacimiento más profundo que el de la Antigüedad tras la emigración de los griegos de Bizancio. Pues el espíritu del historicismo, que a lo largo de todo el siglo siguiente representaría la única oposición a la ciencia de la naturaleza, encontró su comprobación en la materia que le resultaba más extraña —más extraña aún que el proyecto de la Ilustración bajo el que permanecieron chinos e indios—; era una resurrección de lo que estaba más profundamente enterrado, la Edad Media. Heine iba a atribuir el giro alemán hacia la Edad Media a la falta de una verdadera Ilustración en este país, mientras que se resistía a percibir en el suceso similar ocurrido en Francia otra cosa que rasgos de índole puramente artística, en que se intentaba «rebuscar una indumentaria interesante para el carnaval», «incrementando el placer del presente» mediante esa moda. No cabe duda de que tanto aquí como allí la moda y el disfraz coparticiparon, pero también la conciencia de una a-historicidad que cada vez reducía más el calendario y que no podía sino suscitar la duda sobre lo que debía ser confiado o no de nuevo a la razón.

El enfrentamiento de la razón con la historia, el establecimiento de situaciones de grado cero se ha vuelto contra la propia razón, y no de una forma ocasional, sino necesaria e inevitablemente. La auto-

comprobación de la capacidad histórica conlleva siempre, y de forma esencial, la asignación de alguna razón a aquello que precisamente había sido difamado como pura irracionalidad. El historicismo no rehabilita instituciones obsoletas, sino la identidad de la naturaleza humana, que las hizo surgir y las pudo sobrellevar. El restablecimiento de la identidad fue, para la vuelta a la Edad Media, un motivo más fuerte que la posibilidad que con ello se brindó a la *teutomanía*, que se hizo tal con la entrada, inesperada, del romanticismo en el campo de los enemigos de Napoleón. Tampoco esto se le escapó a Heine: la victoria sobre Napoleón fue una victoria del romanticismo.

Desde el momento en que la brutal ejecución del vuelco racional en todos los órdenes acabó, pese a su espíritu de tolerancia, con la época, privándole de la conciencia de su capacidad de auto-fundamentación, lo que volvió a salir a la luz no sólo fascina al que esté enamorado de ello; también fascina, y aún más, al teórico de la historia, que quiere ver en el fracaso de la Ilustración en Napoleón, mediante Napoleón y contra Napoleón, el *eídos* de un proceso histórico, esperando de ahí una serie de respuestas a la pregunta de lo que es, históricamente, posible.

El redescubrimiento de la religión por Schleiermacher a finales de ese siglo, robustecido por las *Ideen* de Friedrich Schlegel, no es todavía un acontecimiento coincidente con el amor por la Edad Media. «Se habla ya hasta de religión», se constata, casi con extrañeza, en la primera entrega de las *Ideen*, aparecidas el año 1800 en la revista *Athenäum*. El antaño ateo, que todavía en el verano de 1798 había querido ser el fundador de una nueva moral, se alza ahora —con la legitimación de que la fantasía es «el órgano humano apropiado para la percepción de la divinidad»— a la condición de fundador religioso y de una religión del libro, que es lo que aquí, propiamente, nos interesa.

Ya se ha expuesto cómo este propósito de «escribir una nueva Biblia y seguir las huellas de Mahoma y Lutero» se encontró con el superproyecto enciclopédico de Novalis. Para Schlegel, la vinculación de religión y libro se basa en una premisa de una sencillez que es ya, virtualmente, «bíblica»: «Quien tenga religión hablará poesía.»³⁰⁶ No es cosa de indagar con qué seriedad se debe tomar la expresión «religión», viniendo, como viene, de boca de nuestro romántico. La frase puede sonar a malvada; pero acaso no sea tan falso decir de la esencia religiosa del romanticismo, y del romanticismo de Schlegel en particular: cree poder creer. Esto será tam-

306. Friedrich Schlegel, *Ideen*, 34, *Kritische Ausgabe*, vol. II, pág. 259.

bién un fenómeno de relevancia histórica en la *tabula rasa* de los períodos subsiguientes.

El contexto en que Friedrich Schlegel habla del «libro absoluto» es el de un «gran resurgimiento de la religión», que tiene sus presupuestos en la conciencia de una ruptura de la época por obra de la Revolución. Ésta se habría convertido en «la incitación más violenta que recibiera una religión adormecida».³⁰⁷ Pero el contrapeso a la Revolución no sería un despertar de la religión pasada, sino la búsqueda, o incluso la fundación, de una nueva. Y de ninguna otra cosa tendría más necesidad la época que de la búsqueda de un contrapeso espiritual al despotismo que la Revolución «ejerce sobre los espíritus mediante el estrechamiento de los intereses supremos del mundo.»³⁰⁸ Entonces dejaría de ser un arbitrario gesto lingüístico el usar el término «Biblia» para designar «la idea de un libro infinito». Pues un libro así ya podría convertirse —por su atributo de infinitud— en un medio para la consecución de un fin. Para dar una visión plástica del concepto de unidad que él tiene de este libro no recurre Schlegel, sin embargo, a lo que debía haber llevado a los libros bíblicos a su unidad, sino a los poemas clásicos de los antiguos. Serían inseparables los unos de los otros y constituirían un todo orgánico, es decir: «Bien visto, no más que un solo poema, el único en donde el propio arte poético aparece en su plenitud». De forma similar, en la forma suprema de literatura en que ahora se ha de pensar de nuevo, «todos los libros no serán más que un libro».

Ese libro es infinito no únicamente por su contenido, sino en relación con el tiempo: como un libro que se hace continuamente. El hecho de que no pueda ser, pues, encontrado nunca y en ningún sitio no se contradice con su proclamación como «el libro por antonomasia, el libro absoluto». En él, en el «libro que se hace eternamente», «quedaría patente el evangelio de la humanidad y de la cultura».³⁰⁹

307. *Ibid.*, 94, ed. cit., vol. II, pág. 265.

El concepto de *incitement* nos remite a la incipiente filosofía de la historia de Schlegel, de la que Carl Friedrich Reinhard informará, desde Colonia, a Jacobi, como de una «doctrina esotérica» que defiende la existencia de un movimiento circular, del acto de creer al de razonar, del acto de razonar a la nada, de la nada a la sensación de necesidad y al restablecimiento de lo bueno y verdadero, que siempre es lo antiguo» (Reinhard a Jacobi, 17 de junio de 1808, del *Nachlass* de Jacobi, *Ungedruckte Briefe von und an Jacobi*, ed. de R. Zueppritz, Leipzig, 1869, vol. II, págs. 206 y sig.).

308. *Ibid.*, 41, vol. II, pág. 259.

309. *Ibid.*, 95, vol. II, pág. 265.

Y en el proceso de confección del libro de lo absoluto entra como parte integrante la metáfora. Ésta pone de manifiesto el carácter inacabable de lo infinito y cómo, en cuanto masa informe, produce fragmentos. Al final de esa colección de *Ideen* —donde se dice el nombre del destinatario y se conversa con él, Novalis, como el más próximo a la concepción de estos ensayos—, se habla de esa provisionalidad tan incansablemente buscada como de las «imágenes de la incomprendida».³¹⁰ Más allá no se puede llegar, tanto por lo que se refiere a la función particular de esta sección final de las *Ideen*, que acaba conjurando a Novalis, como también por lo que se refiere a lo general, que constituye el sentido de nuestra *metaforología*.

Las notas al margen que el ahí interpelado Novalis hizo sobre la copia de Dorothea Schlegel antes de que las *Ideen* aparecieran impresas en el *Athenäum* marcan el punto final de una convergencia que había sido preparada por una serie de contactos y acuerdos que ahora, como en el choque entre energías, echa chispas, e incluso se extingue. No es imaginable un hallazgo más feliz para esa signatura, que hace época, al filo del cambio de siglo. En las notas al margen del texto en cuestión sobre el «libro absoluto» Novalis pone las cosas en su lugar: la «Biblia» no es otra cosa que «un concepto genérico de la estirpe de los libros». La metáfora a que él recurre es, más que bíblica, mitológica: «Entre los libros, serían *Biblias* los hombres y los dioses». Su origen debe ser sencillamente inexplicable; se los amaría y odiaría, se los endiosaría y desprecia-
ría «como a seres propios».

Y luego, durante un momento, que parece unir la actitud de sobriedad con la obstinación genial, Novalis comprende lo delirante de la concepción del libro absoluto, para, acto seguido, generalizarlo como un nuevo estándar de la humanidad: «Querer escribir una Biblia significa tender a la locura que todo hombre que se precie ha de tener para ser completo».³¹¹ Si se le da un uso programático, esto no es otra cosa que el preludio del romanticismo futuro: en vez del ideal de la personalidad se pone una acumulación anónima de las fuerzas creadoras que han hecho surgir mitos y cuentos, epopeyas y canciones de la misma manera que hacen la historia y que, en Marx, incluso harán los inventos técnicos, entrando en «el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales». Todo esto

310. *Ibid.*, 156, vol. II, pág. 272.

311. Novalis, *Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels «Ideen»* (1799), en relación con el n° 95 del *Athenäum*, en *Schriften*, op. cit., vol. III, pág. 491.

se presentó por primera vez con el ejemplo de Homero, desarticulado en multitud de cantores ciegos por la crítica de Friedrich August Wolf. La autoría del «libro absoluto» se convierte, en el plan de conjunto del primer romanticismo, en el ámbito donde hay que hacer el cambio de reparto de papeles. El sujeto que escribe la nueva Biblia, la novela infinita, está tan indeterminado como aquel que, en el idealismo mágico, saca a la luz al mundo. De ahí la intercambiabilidad de los términos mundo y libro. Al fin y al cabo, es, otra vez, el mismo sujeto el que lee el libro absoluto y el que, con su lectura —en una transformación creativa de lo que era la crítica ilustrada— completa el libro.

La interpretación más aviesa consistiría en decir que el retorno inminente a la antigua Biblia no es más que una concesión de la propia impotencia de escribir por sí mismo una nueva. No podía faltar un acto de sobriedad después de aquella euforia que dispensaba del imperativo racional, llevado por la cual Novalis confirma a Schlegel en su nombramiento como «apóstol de nuestra época», contemplándolo como el «san Pablo de la nueva religión», una religión que, al principio, no venía de la Edad Media y que sólo habría necesitado de nuevos profetas y apóstoles. Esta religión debería significar una ruptura de la historia, mientras que la anterior fue sólo una ruptura de la cronología: «Con esta religión comienza una nueva historia universal». Pero era una imitación de una imitación: ya la Revolución francesa había inaugurado un nuevo calendario y no había ninguna otra manera de medirse con ella en este terreno que estar de acuerdo con su frase de que todo se hace nuevo y, por de pronto, se empieza a contar de nuevo. Esto también se lo confirma Novalis a su amigo, al que se dirige dándole el nombre de Julius, el narrador de *Lucinde*, con las palabras de que la nueva religión surge de la nada de la Revolución —condición de toda *creatio ex nihilo*— y que, en el fondo, pone de relieve el sentido críptico de aquélla: «La Revolución ha tenido sobre ti los efectos que debía tener; o, mejor dicho, tú eres un miembro invisible de la sagrada revolución que, como un Mesías en plural, ha aparecido en la tierra».³¹² Ya aquí se muestra una especie de técnica alegórica en la interpretación de la historia. Para ella, el dato fáctico no es más que la traducción al lenguaje corriente del texto sagrado primigenio; no deja más que presentir, aproximadamente, el acontecimiento verdadero, que permanece siempre latente.

312. Novalis, *An Julius*, en *Schriften*, vol. III, pág. 493.

Un decenio más tarde Schlegel habrá desarrollado hasta tal punto esta técnica como para poder decir que, aunque ya no vivamos en la Edad Media fáctica, sí vivimos, por primera vez, en la genuina Edad Media. En esa artimaña se basa la afirmación de que la verdad antigua sólo puede empezar a hacerse realmente verdad como algo nuevo. Ya en la fase parisina reconoce Schlegel que «no basta» con aquella idea genuinamente literaria de «anunciar lo romántico mediante una novela [*durch einen Roman*]».

Lo que, finalmente, es llamado romanticismo no sería, así pues, más que producto de una desintegración de aquellas delirantes ideas juveniles sobre el «libro absoluto». ¿Toda esa búsqueda de mitologías y misterios, de cuentos populares y canciones, de una Edad Media rebosante de espíritu, e incluso de una naturaleza en un estado de ilegibilidad exactamente formalizable, no serían sino sucedáneos de lo inalcanzable del absolutismo literario de los comienzos? Un síntoma externo del cambio operado es que Schlegel utilice después el atributo de lo absoluto sólo en un sentido negativo; vinculado, sobre todo, al gran contra poder llamado «espíritu de la época», que se ofrece simplemente como la inseguridad de moda. Incluso ese contra poder es presentado, en sus correspondientes metamorfosis, como «lo absoluto» en un sentido meramente retórico.³¹³

En sus últimas lecciones y artículos sobre filosofía de la historia Schlegel dividió la historia de la humanidad en distintas épocas: la de la palabra, la de la fuerza y la de luz. El trasfondo de índole místico especulativa puede ser pasado aquí por alto. Bajo el aspecto de la anterior aspiración al «libro absoluto» y su futura realización, el hecho de poner la época de la palabra al principio de la historia de la humanidad supone haber dado un viraje: posibilita, ciertamente, una progresión creciente hacia la luz, como asunción de la conjunción de las funciones de esclarecimiento e iluminación, en la última fase previa al juicio final, pero también descuida —lo cual es más importante— el concepto bíblico-teológico central de la palabra en favor de otra institución, para Schlegel probablemente aún más importante: la de la revelación originaria. Pues en ella se basa la unidad de la historia de la humanidad, la unidad de una tradición que se oculta, deforma y pierde, pero que deja siempre la posibilidad de ser reencontrada.

313. Friedrich Schlegel, *Philosophie der Geschichte* (1828), conferencia nº 18, acerca del espíritu de época dominante y de la renovación en general, en *Kritische Ausgabe*, op. cit., vol. IX, págs. 412 y sig., 425, 427.

Schlegel va en pos de un concepto que se podría describir como una «revelación originaria inmanente». Aquella «palabra» de la primera época del mundo es la realidad del mundo mismo, tal como puede aparecer en una experiencia imparcial y sencilla. Presupuesto de ello es el carácter «literario» de esa experiencia, que Schlegel había calificado, en una de sus primeras lecciones de Jena, en 1800, de «alegórico».

Él buscaba allí un fundamento de por qué el mundo es una institución tan complicada. «¿Por qué el juego de la naturaleza no termina en un instante, de manera que no exista absolutamente nada?» O preguntando de otro modo: ¿por qué no basta con la demostración momentánea y, por así decirlo, fulminante de todo lo que puede ser, sin alargarse en el tiempo, toda esa multiplicación de las especies en tantos individuos, toda esa acumulación excesiva de lo concreto? La respuesta de Schlegel es que Dios ha producido el mundo «para representarse a sí mismo» y esto no lo podía hacer de otro modo que en la forma fundamental de la alegoría. Lo infinito que se autorrepresenta bajo la especie de mundo es ya una forma de expresión no genuina. Si «el mundo no es más que alegoría» la consecuencia es «que cada ser sólo tiene la realidad que tenga como sentido, significado, espíritu...». Pero de ello también se deriva, justamente, que la necesidad de tiempo para la ejecución de su sentido no deje que el mundo sea algo completo en ningún momento de su historia y que siempre quede todo por hacer para cumplir su función: «Esta afirmación de que el mundo está aún incompleto es de una extraordinaria importancia para todo».³¹⁴

El planteamiento decisivo desde un punto de vista histórico-filosófico y que distingue la primera y última fase de la producción de Schlegel gira en torno a la cuestión de la evidencia de aquellas significaciones para el hombre. Todavía en los doce libros sobre *Die Entwicklung der Philosophie*, de 1804/1805, la intuición es, al menos, posible en todo tiempo. En la fase de Colonia hay una común determinación funcional del sentido de la vista y del lenguaje gracias al distanciamiento que ambos se procuran respecto a las

314. Friedrich Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, 1800/1801, primera parte, «Theorie der Welt», en *Kritische Ausgabe*, vol. XII, págs. 39-42. Curiosamente, la segunda parte, «Theorie des Menschen», contiene otra explicación de la no maduración del mundo: «Ahora bien, el juego de la naturaleza no ha quedado finalizado en un instante, sino que es un hacerse continuo, por lo que se ha de contar con una resistencia a la misma. Esta resistencia es, en el ámbito de la naturaleza, el principio malo» (vol. XII, pág. 58).

cosas: como una suma de esfuerzos del ser humano que aspira a su libertad, a «fortalecerse frente a la superpotencia del mundo y a liberarse de esa situación». Y para ello sirve de ayuda la vista, en virtud de su mediatización, como si fuese el sentido fundamentador de toda mediatización. Lejos de quedar reducida a una época originaria, ahora hay «un lenguaje natural que se manifiesta en la forma de los objetos».³¹⁵ La potencia contra la superpotencia del mundo consiste en ver en las cosas no «algo completamente distinto de nosotros», sino —por decirlo en un lenguaje enfático— una especie de «tú oculto, emparentado con nosotros». La experiencia, en toda su dimensión, sería una especie de intersubjetividad, de modo que «cada objeto, si lo sabemos ver convenientemente, nos revela en su lenguaje natural una significación más alta». La vista humana tiende hacia una culminación en la que ella se hace, «diríamos, el sentido del sentido». El rostro es un sentido para el lenguaje en cuanto fisonomía de las cosas mismas, su expresión *hablante*.

Finalmente, en sus lecciones privadas impartidas en Viena sobre filosofía de la historia, Schlegel ya no retrocede, por favorecer a su teoría de las tres épocas, ni ante la alteración o la mezcla de citas bíblicas, por ejemplo cuando dice: «Al principio el hombre tenía la palabra y esa palabra era de Dios; y de la fuerza viva que le fue dada en esa y con esa palabra, surgió la luz de su ser».³¹⁶ Continuando con este giro antropologizante del prólogo de san Juan, dice, expresamente, que el carácter inicial del *lógos* se podría «aplicar también, de igual modo, al hombre y su condición primitiva».

Sin embargo, ni siquiera en sus últimas especulaciones Schlegel se desprende totalmente de lo mantenido en el título de aquel escrito polémico de Karl Wilhelm Jerusalem y publicado por Lessing en 1776: «Que la lengua no puede ser comunicada al primer hombre mediante milagros». La lengua sólo va legítimamente vinculada al crecimiento de la naturaleza humana si ha nacido de la claridad que las cosas tenían para el hombre y cuya pérdida hizo surgir toda su relación fallida con el mundo y consigo mismo. En todo caso, si se hubiera podido conservar esa relación con el mundo, la historia humana no habría estado a expensas de las moles-

315. Friedrich Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*, 1804/1805, libros II, III y IV, en *Die Psychologie als Theorie des Bewusstseins*, I, «Theorie der Anschauung» (*Kritische Ausgabe*, vol. XII, págs. 345-347).

316. Friedrich Schlegel, *Philosophie der Geschichte* (1829), lección 2ª, *Kritische Ausgabe*, vol. IX, pág. 31.

tias sin fin del ensayo y del error, de modo que las reservas de aquella visión originaria tienen que ser extraídas de nuevo de sus restos, de la inseguridad de la tradición humana.

Ése sigue siendo el sentido, al final sin añadiduras, de la octava tesis de disputa del año 1800, cuyo viraje exagerado había sido dirigido contra la palabra clave de la Ilustración: *Non critice sed historice est philosophandum*. Sólo retrospectivamente se ve claramente hasta qué punto el romanticismo se separó, con esta fórmula, de la Ilustración. En el lenguaje de la época, su programa significaba una «reproducción completa de la conciencia».³¹⁷ El perfeccionamiento se ha convertido en la medida de la adecuación entre el mundo y el yo, especialmente en su dimensión temporal, prioritariamente en sus comienzos y orígenes. El que aquel perfeccionamiento pueda llevarse a cabo o no depende de la transportabilidad de la tradición. Es ésta la que garantiza la legibilidad del mundo.

Pues uno se puede fiar de las pruebas documentales de la humanidad. La tradición no consta de reliquias, sino de atestados y legados. Ha quedado atrás la gran desconfianza de la época de la crítica, ya que se ha aprendido a leer lo que era extraño. «Seguir por doquier en pos de la tradición histórica lo he convertido yo en mi principio fundamental».³¹⁸ A ésta pertenecen, y con igual valor, los mitos, cuyo alcance llega hasta la fuente de los ríos del paraíso: hasta la literalidad verbal con que la naturaleza se había presentado al hombre en la primera época de la humanidad. Sólo en sentido paradójico se puede seguir diciendo: «También la naturaleza habla, en su muda escritura de imágenes, una lengua; sólo que precisa de un espíritu que la reconozca, que tenga y sepa usar la clave para encontrar en el misterio de la naturaleza la palabra del enigma y sea capaz de pronunciar en voz alta, en su lugar, la palabra interior oculta en ella, a fin de que quede de manifiesto la plenitud de su magnificencia».³¹⁹

No cabe duda de que éste ya no es el lenguaje de la intuición del que se hablaba en la lección de Colonia, intuición que debía ser una experiencia óptica inmediata; ahora se tiene necesidad de una clave, de introducirse en un secreto que cubre una interioridad que parece ofrecer más de lo que podía ser prometido a aquella intuición de antaño. Si el hombre pierde la «palabra de la vida que así se le ha confiado» echa a perder también su dominio sobre la

317. *Ibid.*, prólogo, vol. IX, pág. 5.

318. *Ibid.*, 1ª lección, vol. IX, pág. 24.

319. *Ibid.*, 1ª lección, vol. IX, pág. 30.

naturaleza y se rebaja a sí mismo al nivel de la naturaleza, no quedándole otro remedio, dado que ha olvidado su secreto, que ser siervo suyo. Justamente algo así constituye el principio de la historia humana, concluye la primera lección.

Sólo cabría algún consuelo en este comienzo si la información mítica que sobre el mismo se ha encontrado no fuera dependiente de la validez de la premisa que ella misma comunica. Sólo con violencia y entre los horrores de la naturaleza se le hace, o se le podría hacer de nuevo comprensible al hombre lo que significó el oscurecimiento de la palabra primitiva: «...La naturaleza, que al principio se presentaba a la clara visión del hombre abierta y transparente, como un espejo nítido de la creación divina, se le hacía ahora cada vez más y más incomprensible, ajena y terrible».³²⁰ Es obvio que el tipo de ciencia asociada a la Ilustración como ciencia de la naturaleza no podía ser, bajo esta perspectiva, más que una forma refinada de aquella impotencia, teniendo que presentarse, precisamente por ello, como una identidad de saber y poder. Se ha de resaltar que esta andadura de la historia transcurre con una regresión paulatina, que el hombre «no ha perdido enseguida, de repente, en su totalidad y por completo», los dones primitivos.³²¹

La proyección del gran deseo secreto de legibilidad del mundo sobre la época de los orígenes se ve amenazada por un deseo aún más grande y atrevido: deseo de ser partícipe de secretos para los cuales en el concepto de la intuición no había ni el más pequeño atisbo. Apenas era posible trazar ya aquí los límites entre lo que es inmediatez y lo que es penetración. Sobre todo no era Schlegel la persona indicada para marcar esos límites. Él aspiraba a más que a tener una mirada desembarazada sobre lo que la naturaleza ofrece por sí misma; quería penetrar en su supuesta interioridad, viéndola, una vez que le ha atribuido lenguaje, como algo análogo al sujeto. Luego ella tenía su intimidad y su forma de protegerla, en una palabra: una escritura en clave para sus secretos. Lo que yo intento aquí es desmitificar, en lo que se pueda, con un anticipo hermenéutico. Y éste no es suficiente.

Cuando Champollion descifró los jeroglíficos a través de la inscripción en tres lenguas de Rossette, descubierta ya en 1799, tras

320. *Ibid.*, vol. IX, pág. 35.

321. *Ibid.*, vol IX, págs. 43 y sig.: «Y ésta es la auténtica clave interpretativa de todo ese tema de la historia primigenia, así como de todo aquello que en ella se nos presente enigmático.»

la aventura egipcia de Napoleón, esto significó, para el espíritu romántico, casi una decepción. Es verdad que ningún texto fáctico hubiera podido colmar jamás las altas expectativas puestas en la sabiduría originaria, que sólo podían presentar las primitivas posibilidades humanas como conjeturas. Pero la que se encontraba más decepcionada con aquellas descodificaciones, harto triviales, era la hipótesis del carácter natural de los signos, de su penetración en la íntima conexión entre esencia y lenguaje. Lo único que podía ayudar era separar lo que es una traducción de lo que es una interpretación, lo cual dejaba, al menos, la posibilidad de que en el trasfondo de su origen prefuncional siguiera habiendo una esencia simbólica. El 27 de abril de 1825 Friedrich escribe a su hermano August Wilhelm Schlegel que se ha sentido muy atraído por el sistema jeroglífico de Champollion, pero que tenía la impresión de que había sido pasado por alto el aspecto esencial: «Parece que él entiende menos de la otra cara del asunto, o sea, de las representaciones genuinamente simbólicas de los monumentos egipcios, careciendo del olfato que se precisa para ello».³²² Pero se tiene acceso a esa otra cara, sigue él diciendo, tan pronto como puedan ser separadas, mediante la labor de desciframiento, la función de signo y el simbolismo: «Sólo cuando tengamos delante cuál es la verdadera escritura y estén aclarados todos los caracteres jeroglíficos y separemos esto con toda nitidez de las representaciones propiamente simbólicas». Un año más tarde, el 6 de junio de 1826, vuelve a escribir a su hermano sobre su ocupación con jeroglíficos en los últimos dos años: «Me siento muy atraído por ese simbólico mundo de enigmas, que está en contacto con multitud de secretos del alma y del espíritu». Sólo aparentemente se trata de un problema de la historia del lenguaje o de una especulación histórico-filosófica; lo que hay detrás es una insatisfacción con lo que es ahora la experiencia y cuya explicación

322. Carta de Friedrich a August Wilhelm Schlegel, 27 de abril de 1825, en *Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*, ed. de O. Walzel, pág. 642.

En qué relación está con el reproche que aquí se hace a Champollion una secuencia poética escrita cuatro años antes y que lleva el título de *Das Hieroglyphenlied oder Anklage und Bilder der Zeit und Zukunft* no hay forma de saberlo partiendo de esas 48 estrofas (*Kritische Ausgabe*, vol. V, págs. 489-497). El título *Hieroglyphe* fue desechado. Acerca del trasfondo teórico, véase la tesis de J. J. Wagner sobre la ascensión de la escritura desde un estado icónico, pasando por otro simbólico, hasta acabar en lo conceptual (*Ideen zu einer allgemeinen Mithologie der alten Welt* 1808), en E. Fiesel, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*, Tübingen, 1927, págs. 81 y sig.

hay que buscarla, para él, en la atrofia histórica. Independientemente del uso deficiente que de él se pueda hacer, el jeroglífico sigue siendo una metáfora de un estándar de experiencia que se ha perdido.

Lamentarse por esa pérdida es más fácil que dar aunque sólo sea la más pequeña indicación acerca de lo recuperable, si es que había algo que recuperar. Sólo cabe una conjetura: el recobrar la experiencia originaria significaría una superación de la contingencia subyacente a toda *empíria*. En 1819 Schlegel había escrito en los *Wiener Jahrbücher der Literatur* una importante reseña crítica acerca del libro de J. G. Rhode, *Über den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde*. En ella se hablaba también de jeroglíficos, en relación con la tesis de Rhode sobre el monosilabismo de la lengua humana originaria. Schlegel está contra todo evolucionismo que parta de comienzos pequeños. Su esquema es el inverso: al principio la plenitud, que sobrevive, en sus vestigios, a la abrasión de la historia. De modo que, para él, las lenguas de estructura monosilábica serían ya, más que puntos de partida, unas formas decadentes, mientras que la estructura polisilábica de la lengua constituye una aportación sintética que no debe ser de índole imitativa, haciendo referencia a algo simbólico que ya no nos es accesible.

En esta reseña, Schlegel da, al menos, un ejemplo de cómo él se figura la superación de la contingencia en la experiencia. Le choca la distribución actual de las masas de tierra en el hemisferio norte. Con vistas a superar este estado de cosas, inventa la hipótesis del desplazamiento continental. Rhode ya había sospechado la existencia de una dislocación en el eje terrestre y, consiguiientemente, en el ecuador debido al influjo de un cometa. Pero esto último es, justamente, lo que Schlegel considera inadmisible: la visión de la tierra hace también referencia a una historia degenerativa suya. Así es como él repara en la línea de ruptura que obliga a los continentes a separarse los unos de los otros. Su carácter azaroso se adapta lo más exactamente posible a su hipótesis de que la catástrofe fue precedida por una forma originaria de la tierra en donde su masa total habría tenido una figura geométrica regular: «La cuestión más importante de este tipo podría muy bien ser la de si la forma completamente irregular que ahora presenta la tierra firme no habrá surgido a causa de la última revolución terrestre y si el antiguo continente de los orígenes, la tierra auténtica que existía antes del diluvio, no tenía una forma regular y matemáticamente más sencilla, y, si la tenía, qué clase de

forma». ³²³ La experiencia fáctica *pasa por alto* lo subyacente a ella misma y que ha de ser visto a lo largo de su historia en relación con el estado originario, donde aquella expresión tuvo que ser legible.

Por oscura que pudiese ser la conexión especulativa que el censor compartía con el libro que él había elegido para comentar, él, al menos, sacaba de esas confrontaciones de tintes tan peculiares un motivo para considerar los contornos de los continentes —asumidos como algo querido por Dios o dado por la naturaleza— bajo el aspecto de una morfología genética. Sin sentar plaza de precursor, lo hizo mucho antes de que hubiera más y mejores razones para hacerlo; por ejemplo, cuando habla de la corriente de los témpanos de tierra, una forma de expresarse a la que subyacía la metáfora de un investigador polar.

No se me imputará que he dejado surgir de una ocurrencia ocasional como la que aparece en la recensión schlegeliana de Rhode una forma de ver la tierra tan auténtica como la de Alexander von Humboldt. Lo cierto es que aquélla nos señala algo del crecimiento de unas necesidades que precisamente un siglo como éste de triunfos empíricos tenía que satisfacer; y el haberlas satisfecho del todo o haberse acercado a ello confirmará la óptica del mundo de Humboldt, un maestro en la apertura empírica hacia lo aún inexplorado. Para percibir que el universo de la ciencia moderna seguía siendo aún —y cada vez más, a medida que crecían sus éxitos— un universo pensado, traducido o por traducir en contenidos de experiencia, capacidad de vivencia, conciencia de la realidad, orientación o diferenciación, se precisaba de un acontecimiento no completamente integrable en el proceso científico, presentándose, más bien, en forma de dudas episódicas, perturbaciones interruptoras e incluso como una panorámica, reflexiva o que empuja a la reflexión, sobre ganancias y pérdidas. La prueba, incomparable, de todo ello, es el *Kosmos* de Humboldt —precedido, tras su vuelta de Sudamérica, por la publicación, desde 1804, en 35 volúmenes y con 1300 grabados, del material de su viaje, y cuya conclusión en 1834 señalaba el comienzo de algo nuevo.

323. Friedrich Schlegel, *Über J. G. Rhode: Über den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde* (1819), en *Kritische Ausgabe*, vol. VIII, págs. 481 y sig.

XVIII

UN LIBRO SOBRE LA NATURALEZA COMO UN LIBRO DE LA NATURALEZA

La mirada de Humboldt sobre la realidad física como paisaje está determinada por el hecho —casi obvio para la antigua geografía— de que el logro de sus viajes estribara, en gran parte, en sus dibujos y gráficos. Todavía no se fotografiaba, lo cual significa que tenía que decidirse, *in situ*, sobre el estilo que debía darse a la percepción. Esto no se dejaba al arbitrio de la gente que pudiera contemplar aquel sinnúmero de fotos y planchas. Por mucha subjetividad que se aportara a una percepción protocolada de este modo, ésta quedaba fundida con el objeto, formando una individualidad irrepetible.

Cuando Humboldt, al final de su viaje por Sudamérica y México y después de haber visitado al presidente Jefferson en junio de 1804 en Filadelfia, se despidió del continente con una conferencia en el Philosophical Hall, Thornton se lamentaba, en una carta al secretario de la Philosophical Society, John Vaughn, de fecha 6 de julio de 1804, de que Humboldt «se llevaba con él en su bolsillo a toda Sudamérica» y también de que sus obras serían publicadas en Europa.³²⁴ Se tenía, pues, la sensación —que nadie experimenta ante una moderna fotografía, aunque sea del rincón más apartado del planeta— de que los resultados de la expedición investigadora no podrían ser reproducidos por todos y siempre y de que no eran más que algo así como una especie de mediación respecto a las expectativas futuras de obtener una experiencia reproducible.

La *Enciclopedia* francesa, en sus volúmenes de láminas, únicos en su género, había mostrado, sobre todo, un universo hecho por el hombre y una naturaleza análoga a los artefactos, como un metamuseo a base de piezas sueltas; el *Kosmos* de Humboldt nos presenta la naturaleza como una unidad paisajística, referida al lugar

324. Hanno Beck, *Alexander von Humboldt*, Wiesbaden, 1959/1961, vol. I, pág. 227.

y a la mirada del que la contempla, una naturaleza en estado de libertad, en vez de una naturaleza de exposición. Nos hemos deshabituado a prestar atención y a creer hasta qué punto la técnica de la Ilustración puede decidir sobre el hecho de que nosotros consideremos la realidad como un gráfico o bien como un conjunto de masas de distintos estados físicos.

La observación más importante que nos ofrece el *Kosmos* de Humboldt se refiere a la significación histórico-científica del momento en que se realiza. El pensamiento evolutivo está experimentando un fuerte salto hacia adelante también en relación con la superficie terrestre. Será él quien se encargará de dificultar, o incluso de desbaratar, la percepción de las cualidades fisonómicas del paisaje mediante el conocimiento de lo que hay detrás: todo eso que vemos no es más que una sincronización casual de multitud de ramales de procesos físicos, químicos y biológicos que se realizan a largo plazo. El giro que Humboldt dio hacia el vulcanismo —con pena y como violentándose a sí mismo, con una actitud casi comparable a la aversión que por esa teoría sentía Goethe—, explicación, para él, ineludible de muchos fenómenos de la superficie terrestre, venía asociado con la admisión, entonces indispensable, de que la superficie terrestre ha tomado la forma actual en un pasado relativamente reciente.

Desde la visión que actualmente hay que tener de la potencia de las fuerzas volcánicas operantes en el interior de la tierra, aquello no parecería conciliable con el título programático que Humboldt eligiera para la obra de su vida. Pues el término *Kosmos* tenía para él no sólo un timbre clásico, sino que estaba muy específicamente vinculado con algo que él, personalmente, consideraba importante en la visión griega del mundo. En 1850 Humboldt decía a Friedrich Althaus: «Los griegos son un pueblo antropomorfizante, que aspira a ennoblecer todo con lo humano, elevándolo hasta una región de hermosas figuras».³²⁵ Lo que para la desesperada mirada lanzada retrospectivamente por Nietzsche sobre lo que ha sido el antropomorfismo del mundo —posible en el pasado y ahora imposible— no será, dos decenios después, más que un recuerdo obstinado, alcanza aún para ser incorporado a la propia experiencia cósmica de Humboldt, haciendo del *Kosmos* el monumento de un ocaso.

El encuentro juvenil de Humboldt con una caricatura del cosmos nos hace comprender cómo éste va llegando a la idea del mis-

325. *Gespräche Alexander von Humboldts*, en ed. de H. Beck, Berlín, 1959, pág. 288.

mo. Mucho antes de la famosa visita de Goethe al gabinete de rarezas de Beireis, el profesor de Helmstedt, en agosto de 1805, Alexander había estado allí ya en 1789, sintiéndose asqueado por esa degradación de la ciencia a chatarra de museo, que no significaba otra cosa que el estado de languidez en que se hallaba la universidad. Tras esa visita, escribía, desde Gottinga, a su amigo Wegener: «... Todo, todo lo que uno se pueda imaginar. Quien se quede catorce días en lo de Beireis ve todo... El propio Beireis no sabe lo que tiene. Sin moverse del orden casero, sale en pos de descubrimientos».³²⁶ Tendrá que pasar aún medio siglo para que Humboldt encuentre su plan del *Kosmos*, pero vemos cómo el camino que conduce hacia allí parte del rechazo del mundo enmohecido visto en casa de Gottfried Christoph Beireis, que tanto tenía que ver con la decadencia de la universidad antes de la reforma de su hermano Wilhelm. Es cierto que su obra *Kosmos* es el emblema de su vejez, pero también el resultado de algo que viene de muy atrás, de una dinámica desencadenada en años juveniles. Esto puede todavía barruntarse cuando Humboldt protesta en su última obra contra el desconocimiento que se tiene de su propósito, yendo, como va, orientado a un «compendio enciclopédico de los resultados más generales e importantes» de las disciplinas empíricas particulares.

En relación con la elección del título, Humboldt escribe el 24 de octubre de 1834 a Varnhagen von Ense, una vez que hubo fracasado su propósito primitivo de comprimir todo en un solo volumen y lograr dar, «con esa brevedad, la más formidable impresión»: «Hace quince años yo había comenzado a escribirlo en francés, llamándolo *Essai sur la Physique du Monde*. En Alemania le quería poner, al principio, el nombre de *El libro sobre la naturaleza*, como uno parecido de la Edad Media, escrito por Alberto Magno. Pero todo esto resulta demasiado indeterminado. Mi título actual es: *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* [*Cosmos. Esbozo de una descripción física del mundo*].»³²⁷ El título *Descripción del mundo* no le bastaba, ya que por su cercanía a la expresión «Historia del mundo», de donde él había sacado la suya, temía que se la confundiera con «descripción de la tierra». «Yo sé que la palabra cosmos es muy elegante y no exenta de una cierta afectación, pero este título abarca en sí, como una consigna, “los cielos y la tierra”...».

326. *Jugendbriefe Alexander von Humboldts an Wilhelm Gabriel Wegener*, ed. de A. Leitzmann, Leipzig, 1896, pág. 58 (carta fechada en Gottinga, mayo de 1789).

327. *Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827-1858*, ed. de L. Assing, Leipzig, 1860, págs. 21-23.

Respecto a los efectos y los medios para conseguirlos de aquello que él mismo calificaba de «la obra de mi vida», esa misma carta programática a Varnhagen la formula con estas palabras: «Un libro sobre la naturaleza tiene que dar la impresión de ser la misma naturaleza».³²⁸ El propio Humboldt conduce al futuro lector del *Kosmos* hasta las fuentes de donde había extraído esta fórmula, cuando describe el influjo del Imperio romano sobre las representaciones de la unidad del mundo, aportando como prueba el «auténtico espíritu de descripción del mundo» que preside la *Historia natural* de Plinio.³²⁹ De esta obra de su tío había escrito Plinio el Joven en una de sus cartas que era «una obra de mucho contenido y erudición y con no menos variedad que la propia naturaleza».³³⁰ Es fácil ver cómo la variación que Humboldt hace de la antigua fórmula en su carta a Varnhagen la desplaza hacia un plano subjetivo, viendo en la «impresión» el factor de convergencia entre el libro y la naturaleza. Había renunciado asimismo al *tertium comparationis* anteriormente dado —la «variedad» sería un distintivo tanto de la naturaleza como de esa obra que la describe—, ya que de lo que se trata ahora es de acentuar la *unidad* de una variedad que crece *motu proprio*. En la carta a Varnhagen de octubre de 1834, surgida de la experiencia de las conferencias impartidas en 1827/1828, quedaba aún sin decidir y seguiría quedando hasta el final, a qué corresponde esa unidad: si a la unidad propia de un cuadro (*Naturgemälde*), a la de una escena dramática (*Poésie descriptive*), a la de una expresión fisonómica (*Pflanzenphysiognomik*) o incluso a la de una idea (*Idee der Welt, des Zusammenhangs aller Erscheinungen*).

El título *Kosmos* no debe ser referido únicamente a sus significados históricos, si bien es verdad que sus connotaciones estéticas apuntan al significado arcaico de *ornamento*. Pero no es el *orden* lo que está en primer plano en la visión humboldtiana del mundo

328. Acerca de este pasaje, véase A. Leitzmann, *Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt*, Bonn, 1936, pág. 187.

329. Alexander von Humboldt, *Kosmos*, ed. de H. Beck, Stuttgart, 1978, pág. 356, en la serie *Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und der Reisen*, 12).

330. Plinius Secundus, *Epistulae*, III, 5, 6: *Naturae historiarum triginta septem, opus diffusum, eruditum nec minus varium quam ipsa natura*. La traducción es de Humboldt (*op. cit.*). Él no tenía por qué temer la invectiva citada por Thomas Carlyle en su biografía sobre John Sterling, cuando éste sentencia a propósito de Bayle: «One would think, he had spent his whole life in the Younger Pliny's windowless study; had never seen, except by candlelight; and thought the Universe a very good raw-material for books».

y ni siquiera en las intenciones de su descripción. Y menos en el sentido de una escala jerárquica, aunque la exposición siga el modelo de Plinio y baje desde las alturas del universo en su totalidad al nivel de la tierra. Más importante es la idea de entretelar todo con todo, quedando integrada en ella hasta el vulcanismo, como la «reac-ción del interior de un planeta sobre su superficie». El procedimiento se podría comparar con el del anatomista, que hace comprender las formas de la superficie de un cuerpo justamente dejando que transparenten la distribución y función de los órganos bajo la piel que los cubre. La labor del científico debe transformarse en el gozo del contemplador, sin que nada de ello, una vez explicado, deba perturbar a los que saben menos, ya que ese saber está al servicio de otro tipo de relación con el mundo: «Propiamente, la finalidad es flotar sobre las cosas que ahora, en 1841, sabemos».³³¹

Goethe ha reconocido lo retórico del estilo de Alexander von Humboldt. Es el precio que hay que pagar por la voluntad de totalidad, que le impulsa a él mismo y a los otros hacia algo que, aunque sea irrenunciable, no puede ser alcanzado ni hecho efectivo. El propio Humboldt no nos ha descrito, en absoluto, la relación existente entre la destreza retórica y el material teórico en su obra como si la ciencia viniera envuelta en accesorios amenos: «Lo simple y científicamente descriptivo ha de venir siempre mezclado con lo retórico. La misma naturaleza es así». De nuevo nos encontramos, en esta otra carta a Varnhagen, de 1841, como en la anterior de 1834, con la invocación de que la obra libresca puede y debe ser y operar como la naturaleza. Ésta mezcla la ley y el gozo, el entusiasmo por el titilar de las estrellas y la seguridad que dan los cuerpos rotantes para el cómputo del tiempo.

A la retórica de lo ejecutable corresponde, o sirve, la figura de lo inacabable, como un romanticismo introducido en la concepción del *Kosmos*: el *páthos* del fragmento. En 1841 escribe de nuevo a Varnhagen: «Está más claro que el agua que una obra de estas características no puede ser culminada por un individuo del año del cometa 1769. Los fragmentos deben ir saliendo de tal forma... que aquellos que me vean enterrado tengan en cada fragmento algo concluido». El mundo ya no es, como el antiguo cosmos, el compendio de una intuición que parte de un lugar en reposo, sino una impresión integrada por el efecto conjunto de un sinnúmero

331. Carta de Alexander von Humboldt a Varnhagen von Ense, carta de 28 de abril de 1841, en *Briefe*, op. cit., págs. 91 y sig.

de factores, la vivencia que en cualquier lugar nos arrastra hacia el omnipresente nexo activo. Si Goethe pensaba, desde 1781, en una novela *Sobre el universo*, Humboldt veía la recepción de la naturaleza por parte del hombre desde la metáfora de la novela. Con ello, el viaje cobraba también un significado específico, como una acción de síntesis de un nuevo tipo de espectador. Su presupuesto era la utilización de instrumentos de medición, que hicieron posible que Humboldt consiguiese trazar el perfil de continentes enteros. Lo que no pudo ver personalmente, con sus propios ojos, lo descubrió mediante una red planetaria de corresponsales. Entre su material póstumo se encontraban manuscritos bastante voluminosos, que habían sido hechos por deseo suyo con la sola finalidad de ayudarle en la confección del *Kosmos*. Eso incrementaba el grado de mediación literaria de su experiencia de la naturaleza. Por ejemplo, en 1845 Ernst Curtius le suministraba un tratado titulado *Landschaftliche Schilderungen bei den Alten* y los hermanos Grimm le informaban sobre descripciones de la naturaleza en la poesía tradicional alemana, tal como se les había requerido: «En una creación libre, sin aditamentos eruditos».³³²

La posición histórica del *Kosmos* se captará más fácilmente si se tiene en cuenta que fue concebido casi un siglo después de la *Enciclopedia* francesa y que entre ambas obras está aquel *Allgemeine Brouillon* de la *Enzyklopädistik* de Novalis. Pero la obra, cuya impresión había comenzado en 1834 y cuyo primer volumen no salió hasta 1845, ya no es un documento del romanticismo, sino, más bien, un documento de reconciliación entre la *Encyklopédie* y la *Enzyklopädistik* novaliana. El ser humano no sólo está representado por sus artefactos, sus instrumentos e industrias, sino también como el contemplador, sin el cual tanto la naturaleza como la cultura no tendrían unidad alguna. Humboldt no estudiaba la relación entre hombre y naturaleza bajo el aspecto de una participación de lo subjetivo en lo objetivo o algún otro planteamiento epistemológico. Para él, se trataba de un sistema de correspondencias, y, precisamente por ello, de un *cosmos*. En su viaje sudamericano va tanto detrás de cualquier vestigio que le ponga en la pista de las transformaciones introducidas por el hombre en el paisaje como tiene en cuenta también aquella desidia que, haciendo caso omiso

332. H. Beck, *Die Brüder Grimm über Naturschilderungen in der ältesten deutschen Literatur. Zwei Briefe der Brüder Grimm an Alexander von Humboldt*, 1955, pág. 252. Sobre el sistema de los colaboradores en general, véase H. Beck, *Alexander von Humboldt*, Wiesbaden, 1959/1961, vol. II, pág. 230.

del ofrecimiento de la naturaleza, deja sin utilizar el agua de manantial situada a tres metros de profundidad en el árido suelo de Los Llanos. Los efectos de la naturaleza sobre el ser humano fue el primer tema de que se ocupó, con un movimiento de avance desde un antropocentrismo todavía teleológico de *utilización* del mundo —tratando de extraer, como botánico, incluso de los *Tiergarten* berlineses, cuáles son las «fuerzas» «que la bondadosa naturaleza ha puesto en el reino vegetal para satisfacción de nuestras necesidades»—³³³ hasta llegar a una concepción no sólo estética acerca del «influjo del mundo sobre el hombre sensible»,³³⁴ influjo que él describiera (si se busca un valor límite), en sus informes sobre los grandes terremotos sudamericanos de Cumana y Caracas, como acontecimientos totales del mundo de la vida, ocurridos entre el cielo y el subsuelo: «En la calle el pueblo gritaba». Ésta es la forma final de su visión del mundo: percibir como una vivencia del hombre, sin aditamentos idealistas, la convergencia entre lo estelar y lo volcánico, percibir no al que crea, sino al que unifica como un *cosmos* la realidad. Las grandes panorámicas de la teoría de Humboldt aparecen como una ampliación de los escenarios donde lo que ha tocado en suerte al espectador se manifiesta en forma de episodio, o incluso condensado en la anécdota. La posición espacial y temporal que de hecho tengan los *que vienen con el cuento* resulta indiferente; la dimensión histórica también nos transmite qué fue y significó el mundo para el hombre, por mucho más lejos que pudiera estar para él lo que, de suyo, ya estaba lejos y que nuestro expedicionario introducía ahora en una misma red, que había tendido sobre todos los continentes, de cosas parangonables.

La historia de la conciencia de la naturaleza, tratada en los dos primeros volúmenes, no es una mera prehistoria del estado actual de las ciencias de la naturaleza a partir de motivaciones precientíficas, luego justificada como historia únicamente por el resulta-

333. Carta a Wilhelm Gabriel Wegener, 25 de febrero de 1789, en *Jugendbriefe an Wilhelm Gabriel Wegener*, op. cit., págs. 43 y sig.; él estaría trabajando en una «obra sobre las propiedades de los vegetales en su conjunto (con exclusión de las propiedades curativas)».

334. A Carl Pfaff, 12 de noviembre de 1794, cit. por H. Beck, op. cit., vol. I, pág. 256: «Estoy trabajando en una parte hasta ahora desconocida de la historia general del mundo...». Se trataba de una exposición del mundo vegetal que incluyera toda clase de noticias acerca de la distribución de la vegetación sobre el suelo terrestre, sin ser un anticipo de la posterior teoría de la evolución, sino una empresa limitada a lo que tenía la cobertura de fuentes históricas.

do, totalmente inesperado, de forma de saber que no puede haber sido un motivo por la sencilla razón de que no era algo que pudiera ser esperado. Más bien, seguía estando, a veces, obstaculizado y oculto qué es lo que encerraban sus hechos. Pero el entusiasmo de Humboldt no tuvo una repetición, de modo que la historia de las ciencias de la naturaleza no pudo ser escrita así nunca más, ni tampoco debía hacerlo sin el favor de aquel momento de transición entre el romanticismo y el positivismo. Probablemente no era sólo por su ligazón con Plinio por lo que Humboldt comenzó la parte descriptiva de su obra con una exposición del mundo estelar, para bajar luego, «a través de la capa de estrellas», a la tierra. Toma cuerpo aquí todo el *páthos* de la objetividad, al presentar justamente aquello a lo que él había dedicado todos los desvelos de su vida viajera e investigadora como un paraje perdido del universo localizable sólo por casualidad. Él no podía saber que esta mirada dirigida a la tierra desde fuera iba a ser posible un día para el hombre y que, gracias a los adelantos de la óptica astronómica, todo el mundo recibiría su imagen en su propia casa.

En la visión que Humboldt tiene de la naturaleza podemos resaltar el dato, casi irónico, de que él mismo no encontrara aún acceso al pensamiento de la evolución. Se precisó de una serie de evidencias bien palpables para hacerle sustituir —al menos en lo que se refiere al despliegue de las cadenas montañosas— el sutil juego de conjunto del neptunismo por las violentas fuerzas primordiales del vulcanismo: sobre la cresta de los Andes recogió, junto con Bonpland, multitud de moluscos marinos petrificados y para explicar este hecho ya entonces le parecía insuficiente el viejo mito del diluvio universal; estos vestigios de vida tuvieron que «haber llegado a ese lugar en virtud de fuerzas ascensionales de índole volcánica».³³⁵ Algo parecido a una reconciliación con el vulcanismo había empezado ya, probablemente, en Tenerife, cuando tuvo delante un modelo de vida basado en la compenetración entre la fertilidad y la amenaza existencial en el suelo volcánico de la isla, un modelo de vida que no era fácil apartar como exótico. Sudamérica le mostrará que un suelo supuestamente sólido puede adoptar las formas convulsivas del mar. El acercamiento teórico al vulcanismo, en lo que comportaba de abandono de la confianza en la naturaleza, todavía posible para Goethe, marcha en sentido contrario al de la dinámica literaria del *Kosmos*: la naturaleza es de tal manera que «apenas» si

335. Alexander von Humboldt, *Kosmos*, op. cit., pág. 18.

puede ser «aún» descrita, y una cualidad de la misma tiene que ver con el hecho de que pueda surgir un libro como el *Kosmos*. Pero se trata de una obra de vejez; no de una obra de descanso, sino de una obra del haber-llegado-al-descanso. La *Novela sobre el universo*, cuyo tipo se podría barruntar por detrás del *Kosmos*, sería una novela de formación: sobre la transformación que experimenta el observador, desprendido de sus obviedades. Hasta tal punto que incluso el cielo estrellado pierde su familiaridad. «Nada avisa al viajero de forma tan impresionante de la inmensa distancia a que está su patria como la vista de un nuevo cielo». En la noche del 4 al 5 de julio de 1799 ve Humboldt, por primera vez, la Cruz del Sur. Así se cumple un sueño juvenil. ¿Y qué hace él? Recitar los versos que Dante dice al volver a ver el cielo; y cree saber que la Cruz del Sur había estado también, en otro tiempo, en el cielo patrio y de nuevo volverá a estar allí. Como cada una de sus vivencias, tampoco ésta es *momentánea*. Su integración en la conciencia la documenta él, ante todo, con el lenguaje de la emotividad, del «alma», título este que englobaría todo el conjunto de emociones: «La naturaleza tiene que ser sentida...».³³⁶

El que estimulen la *metaforología* no es una debilidad de epígrafes tan indeterminados como el «alma» o el «sentimiento»: ¿qué orientación imaginaria se toma en ellos? Es verdad que el último libro de Humboldt debe operar, como la naturaleza, sobre lo anímico, pero la naturaleza que él presenta no hace el efecto de un libro, sino, sobre todo, de un «cuadro». Pese a su capacidad de hacer descripciones sumamente dramáticas —por ejemplo la caza de anguilas eléctricas (gimnotos) con ayuda de caballos salvajes en Los Llanos, junto a Calabozo—, tiende a captar la imagen del paisaje, su fisonomía. Y al hacerlo se aparta de toda espiritualización. Ningún Dios lo está mirando y él no piensa que haya alguno tras el panorama que tiene a la vista. Wilhelm von Humboldt caracteriza

336. A Goethe, 3 de enero de 1810, en *Briefe an Goethe*, ed. de Mandelkow, vol. II, pág. 34.

La acentuación de este término del «alma» sigue apareciendo incluso más tarde, en su posterior distanciamiento respecto a Estados Unidos, país del que tenía una imagen inicial enteramente condicionada por la impresión recibida en su visita a Jefferson —con la expectativa de que se diesen «grandes pasos hacia el perfeccionamiento de su situación social»—, tal como se lo escribiera al propio presidente en su carta de despedida, fechada el 27 de junio de 1804. Medio siglo más tarde, la «visión» que se le ofrece desde aquellas tierras es «que la libertad no es más que un mecanismo sometido al factor de la utilidad», sin fomentar, en absoluto, lo que debería ser, justamente, «la meta de toda libertad política: lo espiritual y lo afectivo» (carta a Varnhagen, 31 de julio de 1854, en *Briefe*, pág. 295).

ba a su hermano con estas palabras: no «entiende» a la naturaleza, por atrevido y terrible que sea el reconocer algo así cuando cada día está haciendo en ella descubrimientos. Y también: «Con respecto a la religión, ni se puede ver que tenga alguna ni que le falte alguna». Eso sería una simple constatación, si no se precisase además el fundamento: «Su cabeza y su sentimiento no parecen ir hasta el límite donde esto se decide».³³⁷ Este mantenerse alejado de los límites —pese al impulso apremiante de ir más allá de todos los horizontes que se vayan configurando, o precisamente a causa de ese impulso— resulta también determinante en la elección de metáforas. El año 1789, tan importante para Alexander, su hermano había escrito a Georg Forster algo que indica lo distintos que eran los dos —como si se tratase de «seres de mundos completamente diferentes»—, pues algo así Alexander nunca lo habría podido escribir: por muy *extravagante* que pueda ser no ver en el mundo sensible más que una expresión, un cifrado del mundo inmaterial que nosotros tendríamos que descifrar, esa idea continuaría siendo interesante como una «esperanza de ir descifrando cada vez más este lenguaje de la naturaleza y aumentado, elevando, ennobleciendo y refinando con ello nuestro gozo —dado que los signos naturales deparan más alegría que los signos convencionales, y la mirada más que el lenguaje...».³³⁸

Conocemos, más o menos, lo que pudo preceder a las manifestaciones de Wilhelm a Forster: Alexander no quería ni oír hablar de una inmediatez «literaturizada» de los efectos de la naturaleza sobre el hombre, es decir, una relación mediatizada por el lenguaje. No quería conceder que el poder afectivo que la naturaleza ejerce sobre el hombre sólo podría ser entendido a través del que ejerce el hombre sobre el hombre mediante el lenguaje. De todo lo que opera sobre el hombre «lo más importante», le dice a Wilhelm, «es, propiamente, la naturaleza física» y ese efecto es tanto más fuerte cuanto sus causas son desconocidas. De este estado de cosas

337. Wilhelm von Humboldt a su mujer Caroline, cit. por H. Beck, *Alexander von Humboldt*, op. cit., vol. II, págs. 43 y sig.

Cuando Alexander pronuncia su primera conferencia sobre el *Kosmos*, Caroline escribe a su hija Adelheid, el 6 de noviembre de 1827, que la mirada ha quedado puesta en «las maravillosas honduras de la facultad de percepción humana», barruntando que «la infinidad hacia fuera y la infinidad hacia dentro se asemejan. ¡Ah, y sin embargo, no se es feliz!» (cit. por H. Beck, *op. cit.*, vol. II, pág. 82).

338. Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, ed. de A. Leitzmann, vol. I, págs. 284 y sig.

se había percatado ya Francis Bacon, pero tendría que haber sido una cabeza más poderosa y un hombre de mirada más amplia «para poder hacer aunque sólo fuera un esbozo correcto de todo ello». De ahí surge la autocomparación, la concepción de la propia tarea de su vida. «Ese estudio aún está por hacer, no teniendo un conocimiento aproximado, ni siquiera genérico, sobre la clase de influjo ejercido sobre el hombre...». Para investigarlo habría que unir la naturaleza física con la moral, a fin de «traer al universo, tal como lo conocemos, una auténtica armonía o bien, si esto sobrepasa las fuerzas de una sola persona, ir preparando de tal manera el estudio de la naturaleza física que sea fácil dar este segundo paso...». ³³⁹

La meta originaria de Alexander von Humboldt es, por consiguiente, «investigar» los efectos de la naturaleza sobre el hombre conservando ésta su inmediatez, no «producir» él mismo esa operatividad mediante su descripción y configuración. En el curso de sus viajes Humboldt se convierte en el sujeto preferido para experimentar su teoría. En el *Kosmos* se ocupar  de la cuestión de la susceptibilidad de las transferencias, pues el éxito de las conferencias berlinesas no consiguió liberarle de la duda de si en todo ello se puede inducir algo que tenga que ver con la experiencia genuina: «Acostumbrado, como estoy, a largas caminatas, acaso yo haya pintado a mis compañeros de viaje un camino más llano y agradable que el que en realidad van a encontrar. Ésta es una costumbre de aquellos a quienes gusta guiar a los otros hasta la cumbre de las montañas. Alaban el panorama aunque partes enteras de la región están ocultas por la niebla». ³⁴⁰  No consiste el método de Alexander precisamente en *hacerse lenguas* del panorama? Y también la causa de su inoperancia en la segunda mitad del siglo, algo que puede perturbar no poco si se tiene en cuenta que en torno al *Kosmos* se «libraron auténticas batallas campales», «sin faltar siquiera tentativas de soborno» para tener prioridad en la adquisición del libro. ³⁴¹

Lo que había parecido un triunfo de todo lo que el hombre demandaba sobre el rendimiento del mundo a su favor pronto se evidenciaría como el síntoma de un giro hacia la destrucción de este tipo de pretensiones hechas a la realidad. Lo que había hecho del *Kosmos* de Humboldt algo incomparable fue precisamente lo que

339. *Gespr che Alexander von Humboldts*, ed. de H. Beck, págs. 6 y sig.

340. *Kosmos*, op. cit., pág. 27.

341. *Briefe an Cotta*, ed. de M. Fehling y H. Schiller, vol. III, pág. 32.

acabó con su influjo antes de finalizar el siglo: el intento de separar al sujeto teórico de la ciencia del sujeto *vivencial*, poniendo a éste, como espectador, por encima del otro. La presuposición de que «puede asignarse un punto de vista más alto a sus aspiraciones de la ciencia de la naturaleza» —a partir del cual «todas las configuraciones y fuerzas se manifestarían como un todo natural vivificado por un dinamismo interno»³⁴² se reveló como una promesa ilusoria, ya que el «dinamismo interno» se iba a hacer muy pronto accesible no desde un punto «más alto», sino, al revés, desde el más bajo de todos los puntos imaginables: desde el punto de vista de la evolución. Humboldt también la había hecho entrar en juego, pero como historia de la colonización de la tierra con una cultura orgánica, y parecía que, en cuanto tal, no respondía más que a la necesidad que sentía el espectador de la naturaleza, representado por él, de tener una unidad configuradora de toda esa multiplicidad consumada. A excepción de una vez en París, donde estuvo a punto de participar en el vuelo de un Montgolfiere, no tuvo nunca ninguna otra perspectiva que no fuese metafórica en la realización de su deseo de «ver desde arriba», cosa que él había descrito a Varnhagen en estos términos: «Poder flotar sobre el ámbito de la observación, si se me permite la fatuidad de decirlo así». Se refería a su público como al espectador de otro espectador; y él mismo nunca había dejado de describir de una forma conmovida y penetrante, y con su propia admiración, la admiración de todos aquellos observados por él a través de la naturaleza. Cuando se alzó ante él, por primera vez, la Cruz del Sur, cumpliéndose así un deseo juvenil, no por ello se le escapa que aquellos miembros de la tripulación del barco que habían vivido ya en el hemisferio sur experimentan algo completamente distinto: «En la soledad del mar uno saluda a una estrella como a un amigo del que se lleva separado mucho tiempo».³⁴³ La fisiognómica, tal como la ve Humboldt, implica un acercamiento a la familiaridad de lo no obvio y tiene un valor de salida similar al que encontramos en paisajes como Los Llanos, que sólo impresionan al forastero, pero a los habitantes de la región los hunden con su monotonía en la pereza.

Aquí hay un antagonismo entre los pacientes procedimientos de la naturaleza a la hora de transformar su *fisonomía* y las necesidades a corto plazo de la vida humana, necesidades de estimula-

342. *Kosmos*, pág. 27.

343. *Südamerikanische Reise*, ed. de K. L. Walter-Schomburg, págs. 60 y sig. (trad. cast.: *Del Orinoco al Amazonas*, Cerdanyola, Labor, 1988).

ción y excitación, de experiencias. Las «suaves y progresivas oscilaciones» del suelo terrestre, en lo que se basa la conciencia de la fiabilidad de los fundamentos naturales de la vida, transcurren inadvertidamente, mientras que los fenómenos espectaculares salen de la «árida uniformidad» que «opera de un modo empobrecedor sobre las fuerzas físicas e intelectuales de la humanidad», avisando, al mismo tiempo, de la «inseguridad del actual orden de cosas». ³⁴⁴ Sin embargo, no es precisamente aquello que más excita y desasosiega al hombre lo que constituye, en los efectos de la naturaleza, lo cualitativo; esto último tiene que ver con lo no intuitible, en ella, para quien la contemple y únicamente accesible al sabio. Humboldt ha dejado dicho este estado de cosas en la reflexión de que las cadenas montañosas más poderosas son, ciertamente, «testigos de grandes revoluciones terrestres», pero, «en conjunto, la masa de tierra elevada es, en comparación con el área de países enteros», pequeña. Si tenemos en cuenta lo que significó en el acervo de experiencias de Humboldt la ascensión de las grandes montañas en todos los continentes, reconoceremos que sus procedimientos de visualizar la naturaleza consisten, justamente, en relacionar la vivencia con el saber —por ejemplo: la visión de la solitaria cumbre de montaña con el perfil continental— no para destruir la subjetividad del momento, sino para integrarla en la objetividad.

A fin de entender qué puede haber sido para Humboldt la cualidad «fisonómica» en la visión del mundo se ha de elegir como punto de partida una normalidad estéril, que se puede presentar como una idealidad platónica: Leonardo da Vinci veía como el sentido de todos los desarreglos y de todas las erosiones el restablecimiento final de aquella bola cubierta toda de agua anterior al primer día de la creación, antes de la separación del mar y la tierra. Un mundo compuesto por una serie de líneas de unión de idénticos valores climáticos paralelas al ecuador —líneas de isotermas, isóteras e isoquímenas— constituiría un mundo de un alto grado de uniformidad y *pobreza expresiva*. Ese sistema lo había inventado el propio Humboldt en 1817, con vistas a desarrollar una climatología comparada, después de haber definido el primer concepto completo de clima. El *clima* es, para Humboldt, como un compendio de su concepción antropotrópica de la naturaleza, al englobar «todos los cambios atmosféricos que afectan sensiblemente a nuestros órganos», desde la tempe-

344. *Kosmos*, págs. 135 y sig.

ratura hasta la «serenidad del cielo», lo cual es, asimismo, importante «para los sentimientos y los estados anímicos del hombre». ³⁴⁵

Con un aparato conceptual así se podía hacer una construcción imaginaria de la superficie terrestre de cumplida diversidad paisajística, siempre que fuera posible suponer en todas las partes unas condiciones idénticas de absorción y emisión de la luz y del calor. La variedad paisajística de nuestro planeta se basa en la *deformación* de aquella red sistemática: «El estudio matemático de los climas se hace a partir de ese estado medio, primitivo, por así decirlo, que no excluye ni las corrientes caloríficas en el interior y en la cubierta del esferoide terrestre ni la propagación del calor gracias a las corrientes de aire».

Lo fisonómico es algo fáctico, el sedimento de toda una historia, que porfía con toda deducción de índole especulativa; en esto, Humboldt pertenece a un movimiento de retirada y distanciamiento de la filosofía de la naturaleza, cuya hipertrofia idealista le parecía un «mal uso de las fuerzas», desperdiciadas en los breves «saturnales de un puro saber ideal de la naturaleza». Pero hace la retirada con cautela, no queriendo perder al sujeto en la «visión de la naturaleza», en la que se funde «incoscientemente, por así decirlo, el mundo externo con el más interno del hombre, con su pensamiento y sentimiento». ³⁴⁶ El contemplador del «cuadro de la naturaleza» no se puede permitir presentarse como un ser meramente impresionable, sino que recorre toda la metodología del conocimiento, si bien en sentido contrario: «El método descriptivo de la naturaleza aquí diseñado es contrapuesto al que fundamenta los resultados». ³⁴⁷ Esto vale justamente para el trasfondo temporal, que queda absorbido por completo en el «cuadro de la naturaleza» como su poder fáctico de sugestión: «Toda esta vida terrestre» rememora, «en cada estadio de su existencia, los estadios anteriormente transcurridos». De ese modo, los fenómenos geológicos de la superficie terrestre operan sobre nues-

345. *Ibid.*, págs. 152 y sig.

Incluso en la conversión de Humboldt al vulcanismo, proceso desencadenado por el trabajo de su amigo Leopold von Buch, desempeña un papel no desdeñable el fastidio producido por la representación de simples estratificaciones de sedimentos *neptunianos*. Sin la violenta acción de aquel otro factor, la tierra ofrecería, «de polo a polo, bajo todas las zonas del cielo, la triste y uniforme imagen de Los Llanos sudamericanos o de las estepas del norte de Asia» (*Kosmos*, pág. 107).

346. *Ibid.*, pág. 44.

347. *Ibid.*, pág. 52.

tra imaginación «como narraciones del mundo de antaño. Su forma es su historia».³⁴⁸

Esta sucinta fórmula sirve para el cuerpo cósmico que es la tierra en su totalidad, la «visión» de la cual, como un esferoide achatado, constituye, sin embargo, una visión altamente mediatizada, sacada de una serie de mediciones, similar, en esto, a los perfiles continentales de Humboldt, pero donde se ha incorporado, como un factor vivificante, la «historia» de esta masa rotante en otro tiempo fluida; esta forma de la tierra «es, ella misma, su historia». Su deformación elíptica es el más antiguo «dato» geognóstico, «escrito, como tal, en el libro de la naturaleza y legible para la gente entendida».³⁴⁹ Y en los grandes terremotos —para cuya descripción a Humboldt todo le parecía poco— retorna a la conciencia el estremecimiento y el horror, como si el proceso de deformación de la tierra continuase, trayendo la «decepción a la creencia congénita en la tranquilidad e inamovilidad de lo fijo, de la solidez de las capas terrestres», cuando un solo momento aniquila la ilusión de toda la vida anterior y de su permanencia: «Uno no se fía ya, por así decirlo, ni del suelo que pisa».³⁵⁰

Y este cuerpo terrestre deja de ser únicamente el planeta que refleja la luz del sol central; es una entidad cósmica que integra, en sí misma, una serie de plurifacéticos procesos de producción de luz: la luz terrestre, con su aparición más intensa en la luz polar, sobrepasaría incluso la claridad del cuarto creciente lunar y el 7 de enero de 1831 se podía leer allí, sin esforzar la vista, algo impreso. Este ínfimo rasgo anecdótico en la descripción humboldtiana del mundo actualiza, por última vez, el prototipo creado por Petrarca, quien, decidido como estaba a sumirse por entero en la contemplación de la naturaleza, porta consigo el libro de cuya lectura no le puede apartar ni siquiera el panorama natural más espectacular.

La sinopsis que hace Humboldt de la tierra como plurifacética productora de luz no tiene reparos en englobar en *una sola* actividad las tempestades electromagnéticas y la fosforescencia orgánica de los océanos tropicales: «Aquí, la magia de la luz pertenece a las fuerzas orgánicas de la naturaleza. La ola que nos pasa por encima se ensortija espumeando luz, las chispas flamean la amplia superficie y cada chispa es un arranque de vida de un invisible

348. *Ibid.*, págs. 39 y sig.

349. *Ibid.*, pág. 62.

350. *Ibid.*, pág. 76.

mundo animal. Tan rica en formas es la fuente primordial de la luz terrestre». ³⁵¹ El «cuadro de la naturaleza» de Humboldt vive de la realización de una consecuencia tan vieja ya como el sistema copernicano, pero que no parecía, ni de lejos, estar agotada: la tierra es también una estrella. Si al principio era su participación en las órbitas de todo lo estelar lo que hacía de ella algo así, pronto se adujo la prueba empírica de que seguía brillando a la pálida luz de la luna nueva. Humboldt ve por doquier escenificaciones de esa pertenencia de la tierra al ámbito celeste: primero, en el curso de su travesía hacia Sudamérica, el brillo del mar, luego, una vez llegado allá, los gusanos de luz del trópico, que «son, en ese trozo de tierra ardiente, el adorno de las noches, donde uno tiene la impresión de que el espectáculo ofrecido por la bóveda celeste se repite en la tierra, en la gigantesca planicie de sus herbazales». ³⁵²

En todo ello percibimos no solamente que se cree haber llegado al final de un camino a cuyo inicio la tierra era tenida aún —en cuanto prototipo de la tiniebla y la inercia cósmica— como el poso del universo; también percibimos ahí el esfuerzo que se hace, en esta vía de investigación, por poner coto a su agostamiento a causa de la producción de meros datos, concediendo, una vez más, sus derechos tanto al insatisfecho «poeta de la naturaleza» como al insaciable «sentido de la multitud curiosa» —a quienes les parece «la ciencia actual una desolación», ya que rechaza, «poniéndolas en duda o incluso como irresolubles, muchas de las preguntas «que antaño uno se imaginaba poder contestar»—. ³⁵³ Aquí, el «cuadro de la naturaleza» se convierte en el documento de un consuelo, de un anacronismo, acaso de una desesperación.

Así empezamos a percatarnos en qué medida el trato con metáforas de captación visual y representación pictórica tiene, en Humboldt, una función de contraste. O mejor dicho: en qué medida debe tener una función de contraste, pues la consideración de la gran obra de su vida, que rivaliza con la naturaleza, no sería correcta si quiere pasar por alto sus rasgos de desvalimiento. Tras la muerte de Goethe, ¡qué gran soledad quedaba, bajo el peso del espíritu de la época, pese a la resonante omnipresencia del *Kosmos* entre el público! Si ya no se trata solamente de *lo pictórico* de la naturaleza, sino de su realización como pintura, Humboldt tiene en cuenta toda una serie de procedimientos fronterizos de índole técnica, dejando atrás

351. *Ibid.*, pág. 63.

352. *Südamerikanische Reise*, op. cit., pág. 86.

353. *Kosmos*, pág. 50.

la pintura en tabla y la oferta museística, a fin de lograr técnicamente una inclusión total del paisaje: en forma de escenificación circular, de *panorama*, *diorama* o *neorama*. No podía sospechar que con ello no hacía más que proyectar unas formas de transición hacia la información total, un intento de aproximación a la simulación de la realidad, ya que creía que esos *cuadros totalizadores de la naturaleza* podrían, finalmente, «casi sustituir el peregrinaje por los diversos parajes climáticos» —mientras que el espectador, «a salvo de las molestias de la realidad, se imagina estar circundado por la propia naturaleza exótica»—.³⁵⁴ Tras lo que Humboldt llama el «efecto mágico» de esa presentación se esconde el secreto ideal de una ubicuidad técnicamente mediatizada, de un acceso al mundo igual para todos los sujetos, que precisamente con ello llegarían por primera vez a gozar de los efectos *definitivos* de la ciencia: «Una formación científica superior lleva, como la formación política del género humano, a unificar lo que estaba desde mucho tiempo atrás separado».³⁵⁵ Por esta razón, en todas las grandes ciudades debería haber, además de los clásicos museos, un nuevo tipo de edificaciones circulares aptas para representaciones *panorámicas* de la naturaleza.

Una fase previa a esto la había conocido el propio Humboldt en Filadelfia, al final de su expedición sudamericana y a punto de regresar a Europa. En esa ciudad el pintor Charles Willson Peale había instalado en 1786, para la *American Philadelphia Society*, el primer museo americano en donde se mostraba la influencia mutua de la naturaleza y el hombre colocando las piezas de la exposición

354. *Ibid.*, pág. 266.

Otto Liebmann, uno de los primeros neokantianos, se esforzó en buscar, por su cuenta, la ayuda de un demonio o superhombre ficticio para mostrar que al *Kosmos* de Humboldt le «faltaba algo». El que el mundo empírico sea «infinito e inagotable» es, para el hombre, no sólo motivo de resignación, sino que incluso suscita dudas sobre el valor de una imaginaria perfección en el conocimiento de sus fenómenos. Pero ¿qué tendría que aportar un demonio así a la totalidad? Liebmann contesta a su pregunta con un concepto tomado de Humboldt: «Un perfil medio, y un perfil medio con un tinte específico, acorde con una determinada conformación del espíritu, en medio de un universo que no es comprendido ni en su existencia ni en su esencia. Daría cuenta de la *natura naturata*, pero no de la *natura naturans*» (*Gedanken und Thatsachen*, I, Estrasburgo, 1882, 2ª ed. de 1904, págs. 132 y sig.).

355. *Ibid.*, pág. 104.

En su *Versuch über den politischen Zustand des Königreichs Neu-Spanien* Humboldt dejó escrito, acerca de la Academia de las Bellas Artes de México, estas palabras: «Es consolador observar que el cultivo de las ciencias y de las artes crea, en todos los sitios, una cierta igualdad entre los hombres, al hacerles olvidar, al menos por algún tiempo, esas pequeñas pasiones cuyos efectos impiden la consecución de la felicidad social» (cit. por H. Beck, *Alexander von Humboldt und Mexico*, Godesberg, 1966).

ante trasfondos pintados, especialmente con la presentación de los animales dentro de su mundo de origen. El museo se anunciaba así: «Escuela de la sabiduría. Ha sido abierto el libro de la vida...».³⁵⁶ Se comprende que en mayo de 1804, al final de su viaje de cinco años, Humboldt estuviera completamente absorbido por una cuestión: cómo hacer accesibles los logros de su empresa a un mundo que seguía siendo distinto.

Si bien es verdad que Alexander von Humboldt tampoco se ha convertido en uno de los grandes maestros de la lengua alemana, no deja de chocar la discrepancia entre sus descripciones y las ilustraciones de los informes de sus viajes, encargadas y autorizadas por él mismo, después de haberlas preparado mediante esbozos. Ya la primera ilustración del viaje sudamericano publicada —un anónimo grabado en acero según un dibujo de la *Nächtliche Scene am Orinoco*, de Gottlieb Schick— es una versión conmovedoramente ingenua y ajardinada de aquello que en el texto del informe de Humboldt conservaba toda la potencia de la impresión recibida; y el colmo del estupor consiste en ver cómo los dos viajeros europeos, Humboldt y Bonpland, deambulan charlando por la selva virgen, con una vestimenta más apropiada para un boulevard y tocados con un cilindro, hacia donde unos salvajes desnudos preparan su comida asando un mono. No obstante, Humboldt había certificado expresamente al editor de las *Allgemeine Geographische Ephemeriden* que un dibujo había sido hecho siguiendo puntualmente sus esbozos y su relato, un dibujo, «de hecho, tan exacto en el detalle como pueda pedirse en las representaciones de una tan descomunal naturaleza».³⁵⁷

A más tardar por la época en que estaba investigando, para el *Kosmos*, los efectos que los nuevos territorios descubiertos pudieran tener sobre la pintura, Humboldt se habría visto obligado, respecto al «cuadro de la naturaleza», a convertirse en un escéptico. Pudo comprobar que los pintores no habían sacado provecho alguno digno de mención de sus expediciones científicas y sus periplos a través del mundo; si se los colocara ante la naturaleza exótica, se los «encontraría menos preparados de lo requerido por esa circunstancia». Lo cual no es óbice para que Humboldt pregunte, de una forma retórica: «¿Por qué no va a estar fundada nuestra esperanza de que la pintura paisajística florezca con una nueva y

356. Hakina Nelken, *Alexander von Humboldt. Bildnisse und Künstler. Eine dokumentierte Ikonographie*, Berlín, 1980, pág. 58.

357. Carta de Alexander von Humboldt a F. J. Bertuch, Berlín, 21 de noviembre de 1806, en H. Nelken, *op.cit.*, pág. 67.

nunca vista magnificencia, siempre que haya artistas de talento que puedan trascender con más frecuencia los estrechos límites del Mediterráneo...». ³⁵⁸ Humboldt acaso pase por alto el hecho de que la pintura no tiene los medios del lenguaje para aplicar procedimientos comparativos y trasposiciones de lo que resulta familiar a lo no familiar por sobrevalorar él mismo su propio arte de dibujante, que había aprendido con Chodowiecki. Del éxito obtenido en sus conferencias sobre el *Kosmos* no extrajo la conclusión de que un libro que debería tener sobre el público los mismos efectos que la naturaleza no lo conseguirá precisamente a base de ilustraciones. Las enseñanzas de una época de imagen omnipresente hubieran seguido siendo, para él, insospechables: la decepción espiritual por una pérdida de capacidad de experiencia, pese a todos los triunfos de los medios de ilustración. Incluso donde la naturaleza era susceptible de ser presentada según sus propios requisitos, como en el caso de la *Palmenhaus* de la *Pfaueninsel*, en Potsdam, está, para Humboldt, al servicio de un efecto ilusionista, que podría llegar a ser «más grande que el generado por el cuadro más perfecto», pues, en algunos momentos, el visitante «se deja engañar por el lugar en que se encuentra». Sólo le molestaba «recordar la artificialidad del invernadero», que le brinda la oportunidad de fortalecer su credo: la *libertad* y el desarrollo completo son «ideas inseparables incluso en la naturaleza». ³⁵⁹

Finalmente, no es casual, aunque sí sorprendente en mitad de un progreso así en el «cuadro de la naturaleza», el que se vuelva a vincular la esperada aportación de la imagen con la del libro. Bajo la mano del pintor de paisajes «la grande y maravillosa imagen de la naturaleza se descompone (si se me permite usar esta expresión figurada), igual que en las obras escritas de los hombres, en unos pocos y sencillos rasgos». ³⁶⁰ La metafórica de la legibilidad sigue sirviendo aún para explicar la óptica del artista; es la escritura la que con su desmembración elemental de los caracteres lingüísticos le ha preparado el terreno a ese grado más alto de representación plástica.

358. *Kosmos*, pág. 261.

359. *Ibid.*, pág. 270.

360. *Ibid.*, pág. 266.

XIX

EL LIBRO DEL MUNDO VACÍO

La concepción romántica del libro absoluto, con títulos que fluctúan entre la *Enciclopedia* o la Biblia, se caracteriza aún por otra indeterminación, que sólo el estado inmaduro de la reflexión estética pudo permitir o hacerla parecer excusable. La decisión fundamental de toda estética estaba todavía demasiado en el aire como para poder casar la idea del libro absoluto con las exigencias posteriores: la decisión acerca de si la labor principal de creación de un efecto estético reside en el productor o en el receptor de la obra. En la idea del libro absoluto podemos dejar de lado estadios intermedios. Precisamente en relación con esa decisión previa aquél ha de dar satisfacción al absolutismo de sus orígenes. O se confía al autor de la obra el cumplimiento y consumación de la tarea de producir ese libro insuperable o la energía constructiva se condensa junto al destinatario, el lector. Éste sólo precisa de un desencadenante específico para producir no únicamente esto o lo otro, esta o aquella ficción, sino nada menos que todo un mundo. Algo, por tanto, que el autor no hubiera podido ni soñar, al no tener nada más que la pobreza de su individualidad que aportar. El lector, en plural, representa todo el potencial creativo de su clase y para contrapesarlo el autor habría tenido que ser aquel genio con cuya historia el autor había empezado a ir en declive, cuando fue destruido el Homero único y aparecieron en escena autorías colectivas, hasta llegar a naciones enteras que cantan y poetizan.

Si se intenta sacar en limpio el pensamiento fundamental de una estética de la recepción, hay que reducir la participación del autor a la mera formalidad de una función desencadenante. Uno recibe la obra vacía de toda determinación inductiva, la *permissiveness* estética, la nada, en definitiva, como condición consabida de toda *creatio ex nihilo*. La ficción de imaginarse unidos junto a la obra a todos sus lectores está ya presente en la revista con colaboraciones anónimas, que constituyó una empresa prototípica del

romanticismo, como nos hacen reconocer las grandes esperanzas puestas en el *Athenäum* por el grupo de Jena y que los miembros supervivientes del grupo adoptaron, cada uno por su cuenta, en sus múltiples fundaciones. Esto debería ser la contrafigura del olímpico genio solitario, que confiaba demasiado en sus fuerzas.

No es casual que el antiproyecto extremo contra la conciencia de unicidad del genio se encuentre en un texto de Novalis, de finales de verano de 1798, que está en conexión con el plan de escribir sobre Goethe en cuanto investigador de la naturaleza: «Propiamente, los periódicos son ya libros hechos de forma comunitaria. El escribir en sociedad con otros constituye un síntoma interesante, que nos hace barruntar todavía un gran desarrollo en el oficio de escribir. Acaso un día se escriba, se piense y se actúe en masa; comunidades enteras, incluso naciones, emprenderán una obra».³⁶¹ La clara paradoja de esta concepción consiste en que un sujeto productivo total no tendría que contar ya con un público receptivo. Pero así podría ser eliminada la objeción que se pone a la otra propuesta, de que cada uno debería escribir su propia Biblia, una objeción formulable en estos términos: qué iba a significar, entonces, aquélla para las otras personas, ocupadas, asimismo, con la suya propia. La dimensión planetaria se conseguiría con la participación mundial de todos los colaboradores de la obra y no es difícil ver que el esfuerzo realizado estaría justificado no por algún efecto imaginado de la obra, sino únicamente por su origen. Si el título de *dialéctica* no significara acogerse a un *asylum ignorantiae*, ese retroceso hacia un nuevo absolutismo de la producción en una estética de la recepción pensada hasta sus últimas consecuencias sería dialéctico.

El absurdo de que, si todos escriben, no se pueda escribir para nadie más nos hace poner la vista en otra solución radical del dilema estético, en la que se pediría toda la actividad al receptor, pero sin adoptar la forma de obra, de aportación de género, de libro del mundo en cuanto un auténtico *ens realissimum*. La solución sólo puede consistir en que el fruto de esta aportación estética del receptor siga siendo imaginaria, pero también, a cambio, completamente individual.

La hoja no escrita, la metáfora del *white paper*, procede del empirismo inglés, del *Essay* de Locke. No representa, como le podría parecer al neokantiano, la impotencia del sujeto en el acto de conocer, sino, primordialmente, su independencia respecto de una dotación fundamental de ideas innatas oculta a sus ojos y dada de antemano.

361. Novalis, *Schriften*, ed. de R. Samuel, vol. II, pág. 645.

Aunque el sujeto parece más pobre que en el racionalismo continental, está, en su rendimiento, menos atado a su naturaleza. El vacío inicial de la conciencia guarda una correspondencia con el incremento, simultáneo, del vacío espacial en la imagen poscopernicana del universo. Ambos, el espacio vacío y la página vacía, convergen, en Lichtenberg, en lo que será la primera idea del libro vacío.

Se trata de algo más que de una mera ocurrencia ingeniosa que todo el mundo cree después haber podido tener alguna vez: sería posible hacer un poema sobre el espacio vacío. Se piensa en el poema didáctico de Lucrecio, pero en vano, ya que sin el drama cósmico de los átomos nos quedaría, ciertamente, el espacio vacío de Epicuro, pero a costa del enmudecimiento total de lo didáctico del poema. Un poema acerca del espacio vacío sería, a su manera, el libro absoluto, dado que no tendría nada que decir sobre la nada. Lichtenberg ha escrito, sin preocuparse de su carga probatoria: «Yo creo que un poema sobre el espacio vacío podría alcanzar una gran elevación. Al menos yo lo creo así, a partir de todo lo que hasta ahora he leído; pero acaso contribuya también en algo mi propia disposición».³⁶² Su apunte, de índole más bien psicológica, sigue estando lejos de cualquier teoría estética: «Acerca del encanto peculiar que tiene un libro encuadernado de papel en blanco». Como tantas veces, Lichtenberg se sirve de la ayuda de una metáfora sexual para dejar claro lo que él se imagina: «Un papel que aún no ha perdido su virginidad y brilla con el color de la inocencia es siempre mejor que otro usado».³⁶³ Si no se comparte con él el giro al que nos induce, se echa de ver lo cerca que ha llegado aquí Lichtenberg del pensamiento de que la demostración de la posibilidad es superior a toda mera indicación de la realidad.

El libro de las hojas no escritas identifica al autor con sus lectores, ya que de los dos lados todo sigue siendo posible. La cuestión abierta de si aquél o éstos estarán a la altura del desafío que representa un papel en blanco sólo tiene la importancia secundaria de una condición fáctica marginal. En tanto no se haga uso del horizonte de posibilidades abierto, persiste la potencia absoluta y parece que toda la fuerza de la imaginación queda concentrada en lo que podría ser. De lo que se desprende que si no quiere perder esa cualidad *no debe ser* nunca. Lichtenberg no toca ya esta paradoja.

362. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, ed. de J. C. Lichtenberg y F. Kreis, Göttinga, 1900/1906, vol. II, pág. 345.

363. Lichtenberg, *Sudelbücher*, F, 513 (1776/1779), en *Schriften und Briefe*, ed. de W. Promies, vol. I, pág. 531.

La virginidad no es, para él, más que una condición de la posibilidad de la desfloración; no es la pérdida de fantasía lo que él teme, sino la pérdida de potencia.

El camino hacia el libro vacío, que deja todo a la indeterminación de la recepción, a la aspiración absoluta a sus lectores, pasa por la no diferenciación de los objetos. Ya no tiene mucha gracia describir esto de la literatura como un acción paralela de lo que ocurre en las artes plásticas, que dispensan a aquello que muestran, en relación con lo que quieren evocar, una aniquilación supuestamente mágica. Todo eso se sigue alimentando, a lo largo del siglo, de aquel pensamiento fundamental del romanticismo surgido en oposición contra el poder soberano y único del genio creador. Pero antes de que la aniquilación se convierta en mágica no es sino una mera nivelación de algo merecedor en otro tiempo de un gran respeto, reconocible en la repetición de sus rumbos de referencia. Después de un paseo por el bosque que él creyó magnífico y la visita a una iglesia, cuyas policromadas vidrieras le entusiasmaron, Flaubert encuentra en sí mismo la común indiferencia que no deja nada más que la realidad del apetito ante un plato de paté y un vaso de vino: «Resulta algo raro comprobar cómo el espectáculo de la naturaleza, lejos de elevar mi alma a la condición de creador, aviva mi estómago. El océano me hace soñar con las ostras y, cuando crucé por primera vez los Alpes, una pierna de gamuza que había comido cuatro años antes en Simplon me producía alucinaciones. Esto es ordinario, pero es así».³⁶⁴ Si el objeto estético era aún la ocasión que se ofrecía para una labor de segregación y elevación, ahora es, cada vez más, algo así como la parodia de una significación antaño sagrada, pero también de su posterior solemne función de salón. Hasta que luego pudo ya caer del todo. Cuando Flaubert se despachó con la frase de que a él le gustaría hacer un libro sobre *nada*, esto no era más que una ejecución de sus consecuencias.

El engaño que el romanticismo dejara en herencia consiste precisamente en creerse que podía hacerse con la «cosa en sí»: que podía llegar a la cosa en su inmediatez y, al mismo tiempo, tener y mantener en la mano un libro —en un caso límite un único libro—, que debía trocarse para él en la cosa misma. Si en la perplejidad sobre la *pureza* de lo que podría y debería estar en el libro, al final éste no contiene nada o contiene algo sobre la nada esto no es sino una visualización de la aporía. A medida que se lograba hacer del

364. Carta de Flaubert a Louis Bouihelt, 25 de agosto de 1856, en *Briefe*, trad. alem. de H. Scheffel, Stuttgart, 1964, págs. 343 y sig.

objeto algo indiferente, su lugar lo ocupaba lo que, a más tardar a partir de Kant, ningún objeto podía ya ser: el mundo.

La adicción al mundo podía expresarse en el gesto de despreciar al objeto. El mundo se inflaba a través del espacio vacío y de la escasez de cuerpos en ese espacio; podía ser imaginado, una vez más, como creciéndose mediante el menosprecio de lo poco que iba quedando. La «legibilidad» del mundo seguía en pie únicamente dominando sobre la negación. Más aún: el libro acerca de nada es el libro autárquico por antonomasia; no necesita de nada más que de sí mismo. Es una significación *desnuda*. En ello se puede reconocer su conexión con la metafórica del mundo como libro: si el mundo había sido un comunicado mandado por el creador a sus criaturas, la pérdida de esa función tenía que dejar en herencia los meros ademanes, vaciados ahora de significación, el mundo como un libro sobre nada. En ello estribaba ahora la intercambiabilidad de los términos. Si el mundo había sido un libro, el libro podía ser un mundo: *Hic liber est mundus* es una frase que E. R. Curtius encontró —como una «inversión elegante» y una pequeña muestra de las maneras barrocas— en el epigramático John Owen, volviéndola a encontrar D. Tschizewskij en un «maestro de las formas miniadas» de la poesía barroca de Ucrania.³⁶⁵

La potente fantasmagoría flaubertiana del *Saint Antoine* parece cualquier otra cosa que un libro sobre nada, pero se acerca a él mucho más de lo que permite esperar todo el inmenso esfuerzo invertido en estudios previos de historias de las iglesias y de los herejes, en lectura de folios y de la *Mithologie* de Creuzer. De una forma complicada, todo eso es llevado a su desaparición como *objeto*, para conjurar visiones que presuponen la nada del desierto egipcio tanto como aquel *Libro* del eremita del que parecen dimanar. Lo enciclopédico y lo bíblico, polos opuestos en la historia de las metáforas, se han suprimido recíprocamente. Una de las formas más impresionantes para caracterizar el fracasado contenido mundano de este libro nos la ha dado

365. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, pág. 324.

D. Tschizewskij, «Das Buch als Symbol des Kosmos», en *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-weltlichen literarischen Beziehungen*, Gravenhage, 1956, pág. 95. De las variantes no conocidas en la tradición metafórica de Occidente hemos de citar, al menos, una, procedente de un epigrama del poeta polaco barroco Waclaw Potocki, que nos dice quién es el lector actual del libro del mundo, «con su verde encuadernación»: «El tiempo es el lector de este libro» (pág. 93).

Michel Foucault: «Lo imaginario se aloja entre el libro y la lámpara».³⁶⁶ La producción de la imaginación sería aquí un *fenómeno de biblioteca*; lo imaginario ya no se constituiría a partir de su antagonismo con lo real, para oponerse a ello o compensarlo, sino que «se extiende de libro en libro por entre los caracteres de la escritura, en el ámbito de lo dicho-una-vez-más y de los comentarios; surge y se configura en el espacio intermedio de los textos». Es verdad que se trata sobre el sujeto, visionario y alucinante, del asceta en medio del desierto; pero la peculiar carencia de naturalidad del material, su afinidad con lo literario, nos permite, al menos, echar una ojeada sobre la contextura similar del material en *La interpretación de los sueños*, de Freud.

La gnóstica noche de Walpurgis de Flaubert es ya un libro sacado de libros por demandar la esterilidad del desierto para defenderse de cualquier contaminación causada por la naturaleza. O de otra manera: con esa rivalidad entre libros el mundo queda desnaturalizado y rebajado a la condición de mera naturaleza. Desde el momento en que sirviera para sacar a la luz el mundo del libro, la creación es lo agotado. O dicho de otra forma: *La tentación de san Antonio* «sólo existe en el marco de una determinada relación fundamental con otros libros»; es, él mismo, el libro «donde se trata de la ficción de los libros». No ha aparecido, tras otros, un nuevo libro en los estantes de la biblioteca, sino un libro que se encuentra a otro nivel de trabajo, en una obra que «se extiende por todo el espacio de los libros existentes».

Flaubert había conocido, de niño, la historia de san Antonio en un teatro de marionetas, viendo más tarde la exposición de Brueghel el Joven en la colección Balbi, de Génova; pero para él estaba claro que la palabra puede aportar lo que la imagen es incapaz de hacer: dejar la rivalidad del mundo con el libro en la indeterminación que ella misma requiere. Ningún pintor podría mostrar lo que Flaubert pone en boca de la reina de Saba cuando habla con el eremita: «Yo no soy una mujer, soy un mundo». Se habría podido mostrar iconográficamente el hecho de que el santo, con su libro, resistiera el embate de aquellas figuras; pero el que en cada fantasma de los placeres y pecados mortales está el mundo mismo en su totalidad, que le seduce y que debe ser contrapesado con el *Libro*, sólo puede ser resaltado disponiendo las palabras de una forma apropiada. La maliciosa amenaza con que

366. M. Foucault, epílogo sobre *Die Versuchung des heiligen Antonius*, Frankfurt, 1966, págs. 217-251 (trad. alem. de A. Botond).

el fantasma de la reina de Saba abandona la escena hace referencia al restablecimiento del desierto —el espacio vacío de Lichtenberg—, que se inserta en el sujeto de la única manera en que se puede sentir la pérdida del mundo: como aburrimiento. ¡Qué son las tentaciones que el anacoreta ha de superar en comparación con el vacío que dejan, salvo que el Libro entronizado en el facistol de madera que hay en medio de la cabaña de barro pueda ser su mundo, como el libro del autor debe convertirse en el mundo del lector!

La aparición de Apolonio de Tiana suministra una clave más de cómo Antonio es un representante del lector de la obra. El falso salvador, decepcionado de que Antonio no pueda tomarlo por otro, como él querría, se aleja constatando, indignado, su obstinado realismo: «Cree, como las bestias, en la realidad de las cosas». Antonio, por su parte, al cual el peligro de confundir a los salvadores se le había presentado ya como la condenación, reconoce que el poder de la palabra es mayor que el de las tentaciones basadas en meras imágenes. Y dice de Apolonio, como si hablara del deseo de un poeta desde detrás de su obra: «Habla de los dioses de un modo que entran ganas de conocerlos». Ese placer de no tener bastante con uno solo procede precisamente del libro que hay en la cabaña de cañas en forma de una necesidad insaciable de salvación, a la que ninguna de las realidades que se le brindan puede satisfacer, quedando, por ello, abierto a las tentaciones —a todo ese pasar revista a las diversas posibilidades de satisfacción—.

El santo, el lector, son figuras de la tentabilidad con que el autor los circunda, como un desafío que se les hace de descubrir cada vez más dimensiones de la fantasía que históricamente ha operado en los mitos, en el culto, en las liturgias proscritas y en las prácticas mágicas. Lo que surge del libro aparta del libro, desvirtúa su exclusividad en un horizonte de mitos que compiten entre sí, de parodias diabólicas, de simulaciones sagradas. Todo un despliegue, cimentado en la historia de las religiones, que podría ponerse al servicio de una historia de la imaginación humana. Pero el tema no son esos contenidos, sino el centro de la excitabilidad al que ellos van referidos.

Ahora sabe cómo habría que hacerlo, escribe Flaubert al finalizar la primera fase de trabajo de su *Saint Antoine*; esta obra sería un ensayo, como antes lo fuera *L'education sentimentale*. Y nunca más volverá a tener él las borracheras estilísticas que experimentara entonces. «Qué clase de escritor sería yo si escribiera con el esti-

lo que me anda rondando por la cabeza».³⁶⁷ La suma de la autoexperiencia estética ha llegado al momento de su vencimiento, como se lo revela en una carta a Louise Colet: «Lo que me parece hermoso y quisiera hacer es un libro sobre nada, un libro sin ninguna vinculación externa, que se mantenga por la fuerza interna de su estilo, así como la tierra se tiene sola en el aire sin necesidad de apoyarse en nada, un libro que no tendría ningún tema o, al menos, si es posible, un tema casi invisible». Cree que la conclusión que podría extraerse de *La tentación de san Antonio* va en esa dirección artística.

A primera vista, parece que todo está en contra de algo así, especialmente la exuberancia y el exceso de figuras, materias y doxografías. Pero, si se lo mira de nuevo con detenimiento, vemos que es la cultura de la irrealidad la que, contra toda apariencia, justifica el resultado: su afirmación definitiva del desierto, del espacio vacío, del libro.

La materia de *La tentación de san Antonio* mantuvo ocupado a Flaubert por espacio de un cuarto de siglo. La abordó primeramente en 1848, luego, nuevamente, en 1856 y 1872. Hasta esto era un fenómeno del desierto, la *fata morgana* del libro deseado, que se le escabullía una y otra vez. La unidad de lo enciclopédico y lo bíblico, que parecía haberse ya decidido a favor del libro divino entronizado en el facistol del eremita, fue objeto de un nuevo intento, justo en la otra dirección, en el último e incompleto proyecto de Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*.

Ahora la idea de una enciclopedia debía configurarse en la vida o mediante la vida de dos almas de escribientes. Aquí tenemos de nuevo un libro de libros, producto de una destilación de fondos y fondos de bibliotecas. Y otra vez se trata de un delirio, de lo intercambiables que son el concepto y la realidad, la teoría y la praxis, la escritura y la existencia. Es como si fuese una consecuencia directamente extraída del fracaso del *San Antonio*. Foucault ha señalado con qué exactitud se descubre ahora, en esta nueva y última obra, la posición formal de la obra anterior. En relación con el juego inaugurado por la Ilustración y el romanticismo entre las ideas fundamentales de *Enciclopedia* y Biblia, a mí me gustaría calificarlo de cambio de reparto. Y, aunque nos sirvamos de esta concepción, sigue siendo decisiva la observación que Foucault hace sobre la conexión de las dos obras: «*Bouvard et Pécuchet* son tenta-

367. Carta de Flaubert a Louise Colet, 16 de enero de 1852 (*Briefe*, trad. alem. de H. Scheffel, págs. 179-184).

dos directamente por los libros, por su número infinito, por esa oleada de volúmenes en el espacio gris de la biblioteca».

La biblioteca de estos dos *automarginados* escribientes está bien visible, como lo estaba el único libro de Antonio, siendo, además, el reino de su pedantería. Su realidad es la de las acciones a que ambos son inducidos, la de su credulidad científica, la de los cortocircuitos producidos entre la idea y su ejecución. Esa biblioteca «no necesita, para ejercer su fascinación, ni estar sacralizada en un libro ni traducida a imágenes. Su poder radica sólo y exclusivamente en su existencia, en la ilimitada excrecencia del papel impreso».

Flaubert trabajó casi diez años en eso que él llamaba una «enciclopedia como farsa». Con ella llevaba *ad absurdum* un rasgo fundamental de la *Enciclopedia* del siglo anterior: la determinación de todo el saber para la cotidianidad de todos. La ciencia como un compendio de instrucciones de uso, he aquí su irrealidad, que irradia sobre todo aquello que parece estar condicionado por ella. La inutilidad de esas instrucciones de uso es una figura tanto de la nadería de su origen como de las necesidades a las que sirven. En vez del desierto de san Antonio, solo con su libro, de donde emanaban las alucinaciones, tenemos la trivialización de la realidad por la ciencia, mientras que de los libros, de la biblioteca universal, van surgiendo las ilusiones de un mundo mejor, que justifican la devastación del fáctico.

Los dos funcionarios de la ciencia son deficientes no solamente de hecho, sino que representan la insuficiencia de toda funcionalidad que dependa del carácter ilimitado del saber y de su progreso. Ambos siguen siendo diletantes, pero, con todo, son representantes de una época cuyos condicionamientos existenciales producen un diletantismo que reside en el cortocircuito entre lo legible y lo factible. Cuando a los dos escribientes les sale mal todo lo que los libros se lo habían presentado como realizable, retornan al punto de donde salieron: a la producción de algo legible mediante la copia de lo legible.

La resolución circular de la odisea imaginaria a través del mundo de lo impreso no es un mero efecto formal, sino una especie de hermenéutica de lo que había precedido. El lector se da cuenta de que era la magia del vacío, del papel en blanco —escribir en el cual se había convertido en el único modelo de producción de realidad— lo que ambos habían conocido y lo que les indujo a aplicarlo a una forma de vida alternativa.

Para la ontología de su retorno al punto de partida, a su gran pupitre doble, a Foucault se le ocurrió un reflejo paradójico de la

conclusión circular de la acción: entre los libros que los dos escritores ahora copian tiene que haber estado también el libro *Bouvard y Pécuchet*. Con ello, de su laboriosidad emergería la ironía sobre el acto de la autocreación como la existencia de un libro que les había dado a ellos su existencia: «Pues copiar significa: no hacer nada, significa: ser los libros que uno copia...».

La prueba de la omnipotencia del libro absoluto es la desaparición de la dualidad de lector y libro, la disolución del uno en el otro. Es una nueva figura de la metamorfosis. Es verdad que Flaubert había profetizado que la literatura adoptaría cada vez más el porte de la ciencia;³⁶⁸ pero él mismo escribe, como su última obra, la parodia de esa profecía. Al final, degrada a los adeptos de lo enciclopédico a la condición de meros sistemas de transmisión entre libros, de caricaturas de la manera como en la ciencia misma se reproduce inmanentemente y sin aportación de nuevos conocimientos el ámbito de sus sedimentos, el mundo de los libros. ¿Se puede decir que la idea del libro absoluto se ha convertido aquí ya en un sarcasmo?

No, la idea no está todavía en un callejón sin salida. Si es verdad que Flaubert ha escrito, con *La tentación de san Antonio*, «la primera obra literaria que se ubica sólo y exclusivamente en un entorno de libros», todo esto se ve incrementado aún en la concepción de Mallarmé, que, desnudamente y sin atributos, lleva sencillamente el título de *Le livre*, sin otra distinción que la determinación del artículo.

Si Pascal había hablado de los horrores de la infinitud vacía del universo y Lichtenberg de la excelencia de un poema sobre el espacio vacío, Mallarmé encontrará en el vacío el más importante de sus atributos estéticos: el de la pureza. Su discípulo Valéry girará en torno a la potencia de la nada, que a él le parece la única posibilidad de un mundo no contingente sacado de la pura imaginación. Claro que atreverse a aquello es un impedimento, al mismo tiempo, para esto último, cosa que él quiere expresar, en sus *Cahiers* de 1929, con la fórmula: *puissance de l'absence*.³⁶⁹ La presencia de un objeto descarga al espíritu de sus pretensiones, la ausencia produce el *ennui* del no tener, como un desencadenante de la capacidad imaginativa, hasta llegar al frenesí que puede causar un objeto que nos falta. Contra Pascal, aquí, como siempre, su antípoda y frente al cual él se va configurando, y contra su desprecio

368. Carta de Flaubert a Louise Colet, 6 de abril de 1853 (*Briefe*, pág. 248).

369. Paul Valéry, *Cahiers*, 1929, ed. de J. Robinson, París, 1974, vol. II, pág. 953.

de la pintura —empeñada en hacernos presente algo que se podría ver y poseer mucho mejor en el original—, Valéry hace resaltar que el poder de la pintura consiste precisamente en hacernos conscientes de la ausencia de su objeto. Esto, pensado hasta sus últimas consecuencias, significaría una obra capaz de causar la privación total de un mundo, provocando, al mismo tiempo, que estemos completamente poseídos por la necesidad de él.

De esa clase tiene que haber sido *El libro* en que Mallarmé había pensado. En 1867, cinco años antes de que Flaubert pusiese, por tercera vez, manos a la obra en su *Tentación*, Mallarmé escribía a un amigo, el médico Henri Cazalis, que hacía poesía bajo el pseudónimo de Jean Labor y que acostumbraba a cultivar una poesía que alternaba a Schopenhauer con el nirvana: «Y has de comprender que yo me he hecho la idea del universo mediante una sola impresión (y que, por ejemplo, para conservar una inefable percepción de la pura nada estoy obligado a abandonar mi cerebro a la impresión del vacío absoluto) ... Me he encontrado con dos abismos que me hicieron desesperar. Uno de ellos es la nada».³⁷⁰ Hasta tres decenios más tarde, en la vorágine de la decadencia finisecular, no apareció, en la revista *Cosmopolis*, *Un coup de dés*, su última obra en prosa, pensada como algo adecuado para esta desesperación ante la nada, pues pone lo absoluto en esa nada.³⁷¹ Para este poema en prosa tenemos un testigo de primera hora, tan deseado por la estética de la recepción como ausente la mayor parte de las veces. Valéry tenía en mucho el haber sido la primera persona a la que fue dado ver esa obra extraordinaria; hasta precisó la fecha en que Mallarmé le presentó las galeradas al tiempo que le preguntaba: «Ne trouvez-vous pas que c'est un acte de démente?». Era el 30 de marzo de 1897. Valéry ha descrito el efecto de esa revisión y de la primera lectura que hiciera el propio Mallarmé e incluso el reflejo de este efecto sobre su autor: éste habría tomado su sorpresa sin sorprenderse.

370. M. Kesting. «Der Schrecken der Leere. Zur Metaphorik der Farbe Weiss bei Poe, Melville und Mallarmé», en *Entdeckung und Destruktion. Zur Strukturumwandlung der Künste*, Munich, 1970, págs. 94-119. La línea aquí trazada y que culmina en la cita de la carta a Cazalis nos lleva de la ballena blanca de Melville, pasando por el blanco continente antártico de Arthur Gordon Pym, de Poe, hasta la suerte de dados en el naufragio de Mallarmé, cuyo tanteo une lo vacío y lo absoluto. Mallarmé encontró en esta imagen una de las *allégories somptueuses du Néant*, mostrando su intención de escribir un libro sobre ellas en otra carta de la misma época, dirigida a Villiers de l'Isle-Adam.

371. Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, en *Œuvres complètes*, ed. de H. Mondor y G. Jean-Aubry, París, 1945, págs. 453-477 (trad. cast.: *Obra poética*, vol. II, Barcelona, Hipérior, 1993).

De lo que se nos informa es del momento de la transformación de un trozo de papel en una visión cósmica. Valéry se hunde en la mágica constelación del texto como Fausto en los signos del macrocosmos: «Era como si yo viera por primera vez la forma de un pensamiento fijado en el espacio. Verdaderamente aquí hablaba el extenso espacio, que soñaba y hacía surgir formas nacidas en el tiempo. La espera, la duda, el recogimiento se habían hecho aquí cosas visibles. Con el sentido de la vista yo palpaba las pausas corporales del silencio».³⁷² Para poder valorar en lo que vale el significado de la escena y del informe auténtico sobre la misma hay que tener en cuenta que la edición definitiva proyectada por Mallarmé de *La tirada de dados* no ha aparecido.

Puede que nunca se hayan acercado tanto un autor y un oyente en una obra que iba a reclamar todos los sentidos del espectador. Para el entendimiento de la situación vivida, de su singular aislamiento de toda cotidianidad en la casa de verano de Mallarmé en Valvins, conviene también saber que en ese momento el más joven de ellos había renunciado a sus propios deseos en materia de literatura. Cosa que, muy prudentemente, le ocultó al maestro. Poco tiempo después de su iniciación en la visión de *La tirada de dados*, Valéry iniciará su servicio burocrático, que casi le durará toda la vida, en el Ministerio de la Guerra. El encuentro con las aspiraciones definitivamente acuñadas de su maestro y modelo no pudo nada contra su alejamiento de la literatura, decidido en aquella noche tormentosa de 1892 en Génova, en la que Valéry había encontrado una dramatización cósmica de su resolución incomparablemente más fuerte que la retractación que le hubiera podido deparar la correspondencia de las Siete Pléyades con el «número absoluto» de *La tirada de dados*.

El hecho de que tuviera que pasar más de un cuarto de siglo hasta que Valéry diera rienda suelta a su recuerdo pudo tener que ver con la peculiar ambivalencia de estos últimos encuentros con Mallarmé. Como con tanta frecuencia en él, tuvo que presionarle un motivo, una provocación insoslayable: cuando se hizo pública la intención de llevar al teatro *La tirada de dados*, el albacea testa-

372. Valéry, *Variété*, II, París, 1929, en *Œuvres*, ed. de J. Hytier, vol. I, pág. 624, trad. alem. tomada de K. Vossler, «Mallarmé und die Seinen», en *Aus der romanischen Welt*, II, Leipzig, 1940, pág. 30. Vossler hace referencia a la admiración que Mallarmé sentía por Wagner, del que habría intentado aprender «el efecto coordinado» de la sagrada representación de la obra de arte total, ofreciendo él mismo al lector hasta una escenificación visual del texto.

mentario de Mallarmé procedió judicialmente, pero se veía en el aprieto de estar falto de autoridad en la materia. Puede que el pensamiento de la dramatización no estuviera tan lejos de su autor; pero Valéry sabía más de sus intenciones y así lo dio a conocer, en febrero de 1920. Quien haya sido testigo —éste es el sentido de las manifestaciones de Valéry— de cómo para el poeta todo giraba en torno al acto de leer, de la ruptura de una mera configuración de líneas, de la superación de una sucesión lineal que coacciona al lenguaje, no podría sentir, como le pasa al ejecutor de la herencia, otra cosa que repugnancia ante la insuficiencia de su retranscripción en la forma temporal de la escena teatral.

La legibilidad ya no era aquí solamente un medio, sino lo último adonde se podía llegar. De ello salía fiador Valéry, que pudo corroborar con qué minuciosidad Mallarmé había sopesado el montaje de la simultaneidad de la configuración textual, «en qui devaient se composer le simultanée de la vision avec le successif de la parole», como si el equilibrio del texto dependiera de la exactitud de la distribución de lo impreso sobre el papel blanco. Nunca hubiera podido aflorar el pensamiento de tocar, para superarlo, el valor definitivo de esa realización de haber tenido presente los autores del plan teatral el irrefutable razonamiento a favor de la forma propia de la obra: «Tout ce profond calcul par le hasard!».

La imposibilidad de una traducción teatral del poema radica en que cualquier otra versión distinta de la legibilidad puramente visual tendría que cubrir y llenar con cualquier cosa el abismo de la blanca nada de donde emerge el texto en su facticidad, como la tirada de dados del fondo del naufragio. El hacer visible la facticidad absoluta requiere la blancura del papel, para que lo que en él está distribuido según la pura decisión de la voluntad aparezca «comme des êtres, tout environnés de leur néant rendu sensible». La comparación va de la imagen impresa al cielo estrellado, en cuya impresión se aúnan, en cierto modo, lo casual y lo definitivo.³⁷³

Tres meses más tarde de aquella epifanía, se reprodujo de nuevo la correspondencia entre poema y constelación estelar, esta vez en sentido contrario. Al atardecer de un día de julio de 1897, des-

373. Valéry, *Un coup de dés*, carta al director de *Marges*, en *Œuvres*, vol. I, pág. 624: «... là, sur le papier même, je ne sais quelle scintillation de derniers astres tremblait infiniment pure dans le même vide interconscient où, comme une matière de nouvelle espèce, distribuée en amas, en traînées, en systèmes, coexistait la Parole!».

pués de que Mallarmé había estado consultándole acerca de los últimos cambios en las galeradas, acompañaba a su huésped hasta la estación; los dos caminaban en la noche fumando en silencio, bajo las constelaciones de La Serpiente, El Águila y La Lira. El universo le parece ahora al más joven como la clase de texto que el maestro acababa de mostrarle, el libro del mundo en donde irá también incluido este encuentro de ambos: «Il me semblait maintenant d'être pris dans le texte même de l'univers silencieux: texte tout de clartés et d'énigmes; aussi tragique, aussi indifférent qu'on le veut; qui parle et qui ne parle pas; tissu de sens multiples...».

Valéry había quedado sobrecogido por la visión que la obra de Mallarmé le acababa de dispensar. La suprema tentación para el hombre, y especialmente para el poeta, tenía que consistir en producir una vez más, partiendo de sí mismo, sirviéndose de los instrumentos de la legibilidad, el efecto del cielo estrellado, poniéndolo en la blancura del papel para que fuese evocado: «Il a essayé, pensai-je, d'élever enfin une page à la puissance du ciel étoilé!». En la conmemoración de los últimos momentos con su maestro resuenan sus palabras: con aquella experiencia había dejado de encontrar problemático su oculto propósito de evitar la literatura. Lo que había tenido ante sus ojos, lo que allí había sido objeto de atrevimiento y deseo le parecía a él algo supremo e insuperable: la coincidencia de universo y texto, en donde las posibilidades del poeta llegan a sus últimos límites. Había, justamente, sucumbido a la sugestión escatológica que intentaba producir el autor del poema: más allá no se podría ir.

Estaba en el espíritu de la época —baste pensar en los efectos de Wagner— la propensión a estas sugerencias de lo imposible ya de rebasar. Para Valéry, allí, ante sus ojos, había ocurrido algo que hasta entonces nadie había pensado que podría ser emprendido, y no parecía únicamente una selección de entre un repertorio de posibilidades: «Uno había querido dar a la forma visible de su texto la misma significación y el mismo efecto que el propio texto, mediante aquello que decía que debía tener».³⁷⁴ Era como una vuelta a los comienzos de la metáfora, al rollo abierto del firmamento con todos sus signos estelares, que el Día del Juicio debería enrollarse de nuevo.

374. Valéry, *Dernière visite à Mallarmé* (1923), en *Œuvres*, vol. I, págs. 630-633: «Nul encore n'avait entrepris, ni rêvé d'entreprendre, de donner à la figure d'un texte une signification et une action comparables à celles du texte même».

No es casual que no apareciese nunca la edición de *La tirada de dados* a la que Mallarmé diera la última mano. Como tampoco, en el mismo poema, la mano del maestro iba a echar nunca el dado en el barco encallado, pues, a pesar de todo, no podía mostrar el número absoluto: «El único número que no puede ser otro...». Lo deseado tenía que trascender, en el poema o al lado del poema, la categoría de lo posible. Lo importante era que se había pensado una vez la idea desmesurada, cercana al delirio, que esa voluntad se había alzado para transformar, al menos para el lector, la experiencia del mundo, su carácter vivencial. El fracaso de la publicación definitiva estaba motivado por una serie de dificultades técnicas. Valéry había encontrado a Mallarmé, en su última visita de julio de 1898, ocupado en proyectar un mecanismo capaz de poner a la imprenta en condiciones de dar a su obra la terminación deseada. Acaso esto no sería digno de mención si el mismo Valéry no se hubiera ocupado de por vida de los presupuestos de índole calculatoria en el surgimiento de la obra de arte. La angostura de las condiciones —hasta llegar a contar de antemano las líneas y letras admitidas— a él le parecía nada menos que la condición, que compete con la realidad, del surgimiento de una obra, de la consumación del cálculo disuelto en ella. Le parecía que así seguía fiel a la exigencia de pureza absoluta que Mallarmé ponía al poema, al mostrar la renuncia a lo superfluo que no pudiera ser engastado en la angostura, al azar, de un espacio que se le ha dado ya de antemano. Se seguía adelante con la tarea que Mallarmé se había planteado llenando una página con letras, palabras, distintos grados de escritura y hasta con un trazado en pendiente de las líneas. Es todo un ritual de la contingencia. No debe ser representado este o el otro trozo del mundo, ni siquiera éste en todos sus trozos, sino sólo el incesante movimiento circular de su inalcanzable núcleo de necesidad. Que el mundo no puede, en absoluto, conseguir, como tampoco lo consigue la forma del poema, pero que, para que la cosa sea soportable, tiene que fingirse que es la meta, como hace, por su parte, la forma del poema, simulando que no puede ser de otro modo que como, únicamente, de hecho, es.

En 1926 Valéry habla en un banquete del PEN internacional de la rara impresión que a él le producía ver una reunión de escritores. Y esto no deja de ser una paradoja, pues el lenguaje, que es lo único con lo que ellos tendrían que ver, sería justamente lo que los separa, de la forma más cruel, al uno del otro. Separación que ellos hacen aún mayor mediante su labor de refinamiento del lenguaje. Para hacer retroceder este proceso se tendría que esperar

un milagro, si bien, desde que Virgilio remitiera a Homero, ese milagro ya se ha dado. No obstante, éste no concede la entera posesión del otro; sigue habiendo entre los dos un velo que nada ni nadie podría desgarrar. Con todo, el discurso concluye recordando la idea de Mallarmé: el libro único sería la solución del problema de la unidad en toda su multiplicidad. El hombre a quien él había amado sin medida y apasionadamente admirado no habría podido atribuir al universo ninguna otra determinación que la de producir, finalmente, una expresión completa de sí mismo: «Le monde, disait-il, est fait pour aboutir à un beau livre...».³⁷⁵

Valéry hace virar ahora la idea de ese libro hacia la de una unificación de los escritores de todas las lenguas: si al final ha de quedar expresado todo, todos los que viven de hacer crecer el poder de la lengua tendrían que colaborar en esta obra. Ese único libro sería el de todas las lenguas. El orador levanta su vaso y concluye: «Je bois à ce beau livre». El concepto límite del libro se ha convertido en una alegoría de la internacionalidad de su producción. Uno se sabe vinculado al sentido del mundo y de su historia produciendo aquello para cuya producción el mundo existe, si bien él solo es impotente. La literatura representa un auxilio privilegiado para la terminación de la historia.

El mismo año del discurso ante el PEN Club, Walter Benjamin oía en las aulas de la École Normale una conferencia de Valéry en la que éste recuerda aquella primera ojeada a *La tirada de dados*: hacía ya cuarenta años que se habían escuchado las grandiosas Overturas de Wagner y se buscaba algo que fuera capaz aún de rivalizar con aquello; y justamente entonces Mallarmé nos saca una «escritura que compite con la música». A juzgar por lo que le fue mostrado un día a Valéry, era la primera vez que un poeta utilizaba «la tensión gráfica del anuncio para la elaboración de su forma de escritura».³⁷⁶ Claro que Valéry no se había percatado de esa procedencia, de valor dudoso, y, por consiguiente, tampoco pensado en la articulación *dialéctica* del proceso: «Así, la poesía absoluta se transformaba, en última instancia, en lo aparentemente antagóni-

375. Valéry, *Discours au PEN Club* (1926), en *Œuvres*, vol. I, págs. 1359-1361.

El propio Mallarmé se vio confrontado con la fama de su sentencia (que Valéry presenta aquí un poco hermozeada) cuando en 1895 escribiera en la *Revue Blanche*: «Une proposition qui émane de moi —si, diversement, citée à mon éloge ou par blâme— je la revendique avec celles qui se presseront ici— sommaire veut, que tout, au monde, existe pour aboutir à un livre», en *Œuvres complètes*, pág. 378.

376. Walter Benjamin, *Paul Valéry in der Ecole Normale*, con el título anterior de *Literarische Welt*, II, 1926, en *Gesammelte Schriften*, vol. IV/1, págs. 479 y sig.

co, cosa que... para el pensador es una confirmación de la misma». Esa opinión, que Benjamin basaba en la evocación hecha por Valéry de Mallarmé, la incluye luego en «El interventor jurado de libros» de la *Dirección única*, de 1928. Ahora es Mallarmé el profeta del ocaso del libro. Él vio lo que vendría cuando, en su *La tirada de dados*, «aplica las tensiones gráficas del reclamo a la elaboración de la forma de escritura» y en su «intento» —surgido del fondo de su estilo— había encontrado algo que estaba «en una armonía preestablecida con todo el acontecer esencial de estos días en el ámbito de la economía, de la técnica, de la vida pública: el retorno de la escritura —de los libros donde estaba— a la calle, de donde, como inscripción, había venido.³⁷⁷ Lo que Valéry había considerado una visión cósmica ahora tomaba una fisonomía indicadora de determinadas situaciones sociales, que encubre por completo su relación con el contenido del poema. El apocalipsis del libro tiene un gráfico *memento*.

En 1929, en el tercero de sus ensayos sobre Leonardo, Valéry amplió, una vez más, el pensamiento de Mallarmé, al incorporar la pintura a la labor de la determinación final del mundo. Aunque las artes plásticas no puedan parangonarse con la palabra para la satisfacción de la inteligencia, este Leonardo ejercería la pintura como si ejerciera su filosofía: «Il parle peinture comme on parle philosophie...». La sobredimensionada idea que él se habría hecho de su arte como fin último del esfuerzo de un espíritu universal, esa *idée excessive* nos hace evocar de nuevo el nombre de Mallarmé; éste habría concebido, en una forma única en su género, un pensamiento idéntico: «Que le monde était fait pour être exprimé...».³⁷⁸

La tirada de dados no es lo que ha quedado de *Le Livre*. Al contrario: es algo así como una parodia del plan anterior; su inversión en el rechazo de lo enciclopédico, del triunfo de la idea romántica, de la infinitud sólo puede ser mostrada en el fragmento, en la frac-

377. Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, en *Gesammelte Schriften*, vol. IV/1, págs. 102-104 (trad. cast.: *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1988).

378. Valéry, *Léonard et les philosophes* (1929), en *Œuvres*, vol. I, pág. 1259.

En una lacónica generalización, esto quedaría después expresado en *Autour du Corot*, de 1932: «Tous les arts vivent de paroles», *ibid.*, vol. II, pág. 1307 (trad. cast.: *Escritos sobre Leonardo Da Vinci*, Madrid, Visor, 1987). No obstante, es precisamente la metáfora del libro la que también marca ya la distancia entre la *naturalidad* y la *retórica*: «La Nature, dictionnaire pour Delacroix; pour Corot, le modèle. Cette différence, dans l'un et l'autre peintre, des fonctions de ce que se voit...» (pág. 311).

tura y el quebrantamiento de la forma debida y esperada, como *clásica* que es. Ahora bien, *La tirada de dados* no es, en realidad, un fragmento; simula serlo, como también simula la necesidad de lo fáctico. Lo que queda e impregna todo es la idea de pureza, también y precisamente en esa blancura tenaz («cette blancheur rigide»), interrumpida, ciertamente, por la «constelación» del poema —como la negrura del cielo es interrumpida por los puntos luminosos de la Osa Mayor—, pero no suprimida, sino que, al final, la tenemos de nuevo allí, chocando con el final como un restablecimiento de la pura nada: «El poema acaba, la blancura retorna». ³⁷⁹ El enclave de sentido no pierde nada por su caducidad; al contrario, es por ella. El libro del mundo está vacío. De ahí que eso pueda ser un libro, pues un vacío es tan bueno como otro. El poema, por necesario que deba ser en la «constelación» fáctica que Mallarmé finalmente le da es, al mismo tiempo, un episodio: su evidencia momentánea es lo que hace retornar al vacío.

Con frecuencia se ha preguntado cuánta filosofía ha sido invertida en todo esto. La idea de la pureza, dice Gadamer, viene de Hegel. Hacia 1862 Francia empezó a ocuparse de Fichte, Novalis y Friedrich Schlegel, no sin añadiduras del idealismo de Berkeley. Al tratar de los posibles influjos más destacados no hay que pasar nunca por alto los convencionales, las lecturas escolares, las tareas de ámbito nacional. Hasta el día de hoy sigue siendo válido que todos han leído a Descartes, pero nadie lo nombra cuando se cuentan las experiencias de lectura que se consideran importantes. Mallarmé tiene su demonología y los demonios modernos proceden casi todos del *genius malignus* de Descartes. Cosa que se echa de ver menos en ellos que en el *apotropaion* [que aparta la desgracia, *tutelar*] empleado contra ellos: el yo, que los mantiene a raya, sin negar sus servicios en los sueños y en las ilusiones. Mallarmé ha transformado el *cogito* cartesiano en la *autocerteza* del escribir, lo único sin sorpresas desagradables. No hay mundo y eso significa una oportunidad para el sujeto estético. Éste se encuentra en un estado de excepción, del cual se evade en cuanto sujeto estético. De ahí su rasgo fundamental, de carácter estoico: la *impassibilité* en la torre de marfil, la despiadada frialdad de su condición de intocable. Así como en Descartes la duda absoluta y la certeza del mundo absoluta se condicionan recíprocamente, eso es lo que ha-

379. K. Wais, *Mallarmé. Ein Dichter des Jahrhundert-Endes*, Munich, 1938, pág. 413, cit. según Ch. Mauron en R. Fry, *Poems*, 1936, pág. 178.

cen también en el acto estético el vacío absoluto y la tirada al azar de lo absoluto.

Si el encuentro con la filosofía del idealismo fue lo que llevó a Mallarmé a la interrupción de la *Hérodiade*, ocupando su lugar el proyecto de *Le Livre*, esto se representaba, en todo caso, teniendo como fondo las grandes amenazas, familiares desde Descartes, que se cernían sobre la seguridad del mundo. En su obra deberían unirse la literatura y el sueño, pero el factor fundamentador de su unidad iba a ser la autocerteza y la identidad del soñador: «L'ensemble de travaux littéraires qui composent l'existence poétique d'un rêveur». ³⁸⁰ En la primavera de 1866 había interrumpido su trabajo en la *Hérodiade*. En julio del mismo año escribe que ha reconocido el carácter total de una obra donde todo lo que él haga en el futuro podría encontrar su lugar y su significación, toda vivencia llegar a su madurez, desprendiéndose orgánicamente como un fruto del árbol: «He proyectado las líneas fundamentales de una obra admirable... Para ello necesito veinte años, durante los cuales me enclaustraré en mi interior...». Habría hecho el proyecto de su plan de obra total tras haber hallado la llave que le daba acceso hacia sí mismo, hasta el centro donde «estoy posado, como una araña sagrada, sobre los hilos principales que emanan ya de mi espíritu». No obstante, esa tela de araña estética sigue siendo un sueño, el plan entra en crisis, como si con él hubiera tenido el monstruoso atrevimiento de lanzar una desvergonzada mirada a lo absoluto: «Durante dos años he cometido el pecado de contemplar el sueño en su desnudez ideal, allí donde yo hubiera debido construir, entre él y yo, un secreto intermedio de música y olvido. Y ahora, ante la horrible visión de una obra pura, casi he perdido la razón y el sentido de las palabras más familiares». ³⁸¹

Lo que él llama la «obra pura», la paradoja de solución de Mallarmé, consiste en la exposición de un fracaso. Él lo proyecta en *Igitur*, figura de ficción, una especie de Fausto de cuño apocalíptico, con el que acaba una historia. El movimiento que domina en este fragmento de fragmentos es antiplatónico: un descenso de la exigencia de lo absoluto a la renuncia absoluta. Referido a la tradición filosófica, es como si el encadenado de la alegoría de la caverna retornara a las profundidades de la cueva, pero no para liberar

380. *Ibid.*, ed. cit., pág. 123, con documentación en pág. 473.

381. Carta de Mallarmé a Coppée, 20 de abril de 1868 (en K. Wais, *op. cit.*, pág. 124). Este último escribe al respecto: «Ese pecado de la contemplación pura, la del discípulo de Sais, ha sido la vivencia más terrible de Mallarmé».

a los presos de su obcecación por las sombras, sino porque él mismo siente añoranza de las sombras, fracasado en la tarea del pensamiento puro, de permanencia ante las ideas. El libro está en las antípodas de la idea, por lo que hay de nuevo un apocalipsis, en donde un libro es cerrado, como final y hundimiento de la estirpe de los *Elbehnon*.

Su historia comenzó con su llegada a tierra, después de sufrir un naufragio, gracias al simple hecho de haber marrado su meta; en esta tierra erigieron el castillo que se precisaba para la historia. Al final de la misma se apaga la vela que iluminaba el libro, que ahora puede ser cerrado, no revelando ya ninguna profecía más, pero tampoco ninguna otra historia. El libro es la realidad de la historia —no tener ningún futuro—, es, al cerrarse, la pura realidad, el final de toda legibilidad, que sólo se da cuando él la ha dado. El libro de la historia de este linaje (*le volume de leur destinée*) parodia, al ser temporal, las ideas platónicas; es verdad que contiene la totalidad de la historia, pero no la diferencia entre pasado y futuro, pues deja a la actualidad sin determinar. Por consiguiente, el presente surge sólo y exclusivamente tan pronto como el libro es cerrado. Es la única acción absoluta posible. El final es lo absoluto.

¿Qué significa el libro cerrado? Primero hay que tener en cuenta la prescripción del autor: el relato se dirige a la inteligencia del lector, inteligencia que ha de poner por sí misma las cosas en escena. No se trata de una propuesta hermenéutica, sino de una escenificación imaginaria. *Igitur* tiene un subtítulo compuesto con el nombre de la estirpe de Elbehnon y el de la «locura». Traducido literalmente: *La locura de la filiación divina*.³⁸² El libro, una vez cerrado, acaba con esa locura y su contenido puede ser calificado como su historia: de nuevo el libro vacío, de donde surgen las *irrealidades* que tientan al hombre. El libro no es la crónica de la locura de elegir esa estirpe como algo sobrehumano; más bien, es él mismo el instrumento mágico de esa locura, el centro y el compendio de su energía. El nombre *Igitur* está sacado del comienzo de la Biblia, del segundo capítulo de la *Vulgata*, donde la palabra introduce la fórmula final para la obra de la creación, que siempre pareció a los hermeneutas que tenía un doble sentido escatológico, al que hay que agregar el actual de marca estética: *Igitur perfecti sunt ca-*

382. Mallarmé, *Igitur ou La Folie d'Elbehnon*, en *Œuvres complètes*, págs. 423-451 (trad. cast.: *Obra poética*, vol. II, Madrid, Hiperión, 1981).

eli et terra, et omnis ornatus eorum. Igitur es la figura final de la creación. Encarna el anhelo de superación de la historia en cuanto forma temporal de lo fáctico, anhelo del día de descanso, de puro gozo de aquel *ornatus*. Por lo que el nombre *Igitur* es como la cita interrumpida del texto con que se introduce el séptimo día de la semana de la creación: lo estético se entiende siempre como lo último, algo que, al final de la ininteligible superación de lo fáctico, dispensa a todo la cualidad de la necesidad.

Mallarmé se ha atormentado durante mucho tiempo y demorando la solución de esta conclusión. Si no deja el final en manos de la redoma que ha recibido en herencia e introduce ya aquí la tirada de dados, no quiere decir que esto tenga alguna relación con el *argument du pari* de Pascal, como Claudel sospechaba; es un intento de vigorizar la acción con la superación de lo fáctico, dejando que lo fáctico sea superado por el hecho. Lo que, ante todo, diferencia a la tirada de dados de la apuesta de Pascal es la distinta determinación de la situación en la que tiene lugar: no se decide en una situación de coacción en que se vea obligado a elegir, mientras que en el caso de Pascal se daba, por el riesgo que corría la salvación humana, la imperiosa presuposición de que había, inevitablemente, que apostar. *Igitur* echa los dados para salir del fastidio (*ennui*) que le producía la irresolución. Se decide por cualquier cosa, con la única finalidad de que haya sido tomada una decisión. El cerrar el libro, del *grimoire* [una especie de *galimatías*], no debió de ser suficiente; fue, ciertamente, un presupuesto, pero no el suficiente.

La escalera en espiral que va desde la bóveda de la tumba hasta el aposento de la torre —en donde se debe hacer la purificación de la casualidad del tiempo— es indiferente a que sea subida o sea bajada, no tiene ninguna dirección. El último de los epígonos se resiste a realizar su tarea, a cumplir con su deber de funcionario de la estirpe; toma el libro y deja el aposento de la torre para descender a la cripta funeraria. Hay dos posibilidades: el libro no tiene razón, la historia sigue sin ser cumplida; o bien el afirmar que en él se contenía esta historia —amén del poder mágico de cumplirla— era una simple ilusión de aquellos que lo custodiaban y lo transmitían. El libro estaba abierto, pero ¿alguien ha podido o incluso ha querido leer alguna vez en él? ¿La locura de los *Elbehnon*, así pues, consistía en creerse avalados por el libro? Tampoco la tirada de dados significaría una imposición de lo necesario a través de lo fáctico, sino el anuncio de lo fáctico, frente a toda necesidad de índole mágica, un acto retórico de rebeldía contra no poder ser

otra cosa que el sujeto de esta historia. Lo que queda es la caverna con su giro antiplatónico: «Et maintenant il n'y a plus qu'ombre et silence». El debido movimiento de subida, de transición a un estado de pureza supraterránea se ha trocado en una conclusión circular de retorno al punto de partida: «Toutes les choses étaient rentrés dans leur ordre premier...».

El mito de Mallarmé sobre el *descenso de la subida* abandona el presupuesto platónico de que en el trasfondo del mundo de sombras está el mundo de la pura luz y de la realidad absoluta, y entre ambos un camino —una escalera de caracol—, recorrido como *paidéia*. Sólo la negación de este presupuesto nos deja encontrar un sosiego definitivo junto a las sombras. En vez de la luz, ahora es lo oscuro lo que está limpio de toda necesidad de cualquier otra cosa: «La Nuit était bien en soi cette fois et sûre que tout ce qui était étranger à elle n'était que chimère».

Si al final toda la gran complicación del discurso de subida y bajada se trueca en algo quimérico, la figura del libro, que rubrica esta decisión de cerrarlo, entra en una analogía clarísima con el libro de *La tentación de san Antonio*, de Flaubert. No hay una influencia, pues Mallarmé había leído trozos del *Igitur* a sus amigos en Avignon ya en el verano de 1870, mientras que el pandemónium de Flaubert no aparece hasta la primavera de 1874. Pero de esta significativa cercanía en la concepción de partida saldrán cosas divergentes: Flaubert persigue la potencia desrealizadora del libro hasta llegar al pseudorealismo enciclopédico de sus dos últimos héroes. Mallarmé hace que la visión del libro cerrado del destino de los *Elbehnon* desemboque en la concepción estética —a la que trata de aproximarse en *La tirada de dados*— de un solo libro, en vez de todos los otros.

En la carta, solicitada como autobiografía, que Mallarmé escribiera a Verlaine en 1885 se relaciona la idea del libro absoluto con la forma del fragmento, como su expresión *adecuada*.³⁸³ En vez de ser soñado hasta el final, el sueño de la *grand Œuvre* se ha retirado al refugio del fragmento romántico. Aquella obra, enteramente enfocada a enfrentarse con el *hasard*, a un plan y a una bien pensada estructura, no la haría él como un todo —«il faudrait être je ne sais qui pour cela!»—, sino que únicamente mostraría un trozo de su realización, a fin de que así brille, al menos una vez, aquella

383. Carta de Mallarmé a Verlaine, 16 de noviembre de 1885, *Autobiographie*, en *Œuvres complètes*, págs. 661-665: «J'irai plus loin, je dirai: le Livre, persuadé qu'au fond il n'y en a qu'un, tenté à son insu par quiconque a écrit, même les Génies».

authenticité glorieuse que hace barruntar algo de lo que queda por hacer y para lo que no alcanza una vida. Esto no debe ser una reedición de la diferencia platónica entre lo ideal y lo real, pues no se pregunta, en absoluto, por la cualidad definitiva, sino sólo por la discrepancia entre el tiempo de la vida y la aspiración de la obra. La realidad de lo que ha de ser ha quedado señalada en toda su mismidad y, aunque no sea llevada hasta su final, sí se convierte en objeto de experiencia.³⁸⁴

Lo que más llama la atención en las manifestaciones de Mallarmé sobre el único libro es que se evite mencionar al lector. Si el sentido del mundo consistiera en encontrar su expresión, ¿a quién sino al lector podría impresionar con su forma de perfecta legibilidad? Esta cuestión sigue en pie desde que el romanticismo había querido hacer autores de ese único libro a todos, y a cada uno, autor del suyo propio. Y resulta que este adepto de Mallarmé, cuando habla unos decenios después de su muerte a una ilustre reunión de autores de todo el mundo, no tendrá ni una sola palabra para la lectoría universal de ese único libro. Ha quedado esfumada, reabsorbida en la masa desmedida del producto imaginario que los escritores se han de proponer hacer si despiertan la idea de Mallarmé. La consumación de la legibilidad se basa en tener en consideración a los lectores, que son aquellos que la tendrían que poner en práctica. A éstos hace ya mucho que el autor les ha vuelto la espalda, exactamente igual que ha de apartarse, él mismo, de su obra, para que ésta pueda ser todo un mundo. Ésta es la actitud de los creadores universales: «Impersonnifié, le volume, autant qu'on s'en sépare comme auteur, ne réclame approche de lecteur».³⁸⁵

La respuesta a la pregunta sobre el lector acaso se haya de recibir, más bien, de la ingenuidad de uno de aquellos tempranos ensayos de cuentos de Flaubert, que han despertado un intenso interés gracias a la épica sartreana de la inconsciencia. El fragmento

384. Mallarmé, *Autobiographie*, op. cit., pág. 663: «Prouver par les portions faites que ce livre existe, et que j'ai connu ce que je n'aurai pu accomplir».

Valéry ha transferido la idea de *fragmento* a su concepto de lo que es el autococonocimiento en cuanto *autodiscussion*: «Une tentative pour lire un texte et ce texte contient des foutes de fragments clairs. L'ensemble est noir» (en *Cahiers*, 1902, ed. de J. Robinson, vol. I, pág. 6). No se puede por menos de percibir esa ya temprana transgresión contra todo cartesianismo en el hecho de que el objeto de conocimiento que nos es más cercano debería participar de la fragmentación romántica de su *texto*. Como si el libro de la naturaleza o incluso el de la salvación pudieran haber sido un *fragmento*.

385. Mallarmé, *Quant au livre*, en *Œuvres complètes*, pág. 372.

de relato que lleva el título «Bibliomanie» procede del año 1836, cuando el autor tenía quince años. Con el delirio de querer ser el único poseedor de un libro, el anticuario Giacomo comete en Barcelona hechos horribles. Ya en el juicio y acusado de asesinato, se entera de que aquel libro, objeto de su deseo absoluto y adquirido mediante el crimen, no es el único. Lo principal de la historia radica en algo que el lector ha averiguado muy pronto: este héroe infernal no sabe leer; de haber llegado alguna vez a la posesión del libro del que sólo existía un único ejemplar, no habría podido leerlo.

Ésta es la historia más perfecta que pueda imaginarse como respuesta a la pregunta sobre el lector de libros únicos.

PREPARACIÓN A LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS

Todo lector de piezas de filosofía descriptiva se habrá percatado de que frecuentemente se le exhorta, por ejemplo, a representarse el acto de la percepción de este modo: *yo veo un libro*. Nótese que no digo *yo leo un libro*, pues esto representaría una exigencia no menos complicada que la de ser invitado a representarse lo siguiente: *yo veo la calle a través de la ventana*. El mundo de los ejemplos filosóficos desempeña una parte no pequeña en las teorías filosóficas.

¿Esa preferencia por el ejemplo del tipo *yo veo un libro* no tendría que ver un poco con un gesto, fácil de advertir, de reconciliación? La vieja enemistad entre el libro y el mundo, la literatura y la realidad se esfuma en virtud del más simple de los paradigmas, como este de *yo veo un libro*; se trata de una realidad presente en la forma más inmediata e infalible de percepción, algo que se da a sí mismo, sin segundas intenciones por el hecho de que justamente el filósofo no tenga a mano, la mayoría de las veces, otra cosa que un cenicero, un pisapapeles, una pluma... y, por supuesto, libros. Dado que hasta la percepción del investigador de la naturaleza se mueve, sobre todo, entre escalas e indicadores de distinto tipo, curvas y diagramas, revistas y libros, podemos muy bien decir que se va perdiendo la antigua rivalidad. La forma *empapelada* de lo percibido parece haberse convertido en su forma definitiva.

Ya Petrarca, en la cima del Mont Ventoux, preocupado por el peligro que corría de perderse a sí mismo en la infinitud terrenal de aquellas vistas sobre la naturaleza, había recurrido al libro que llevaba con él, las *Confesiones* de san Agustín. En cambio, difícilmente pensaría Schopenhauer en esta inimaginable escena cuando extraía precisamente de este recurso al libro frente a la naturaleza un inesperado efecto polémico de autopérdida. Pues «con una sola mirada libre a la naturaleza» ese mismo yo podría haberse desprendido del cautiverio de la voluntad, poniendo fin a la exis-

tencia como preocupación y entrando, «por así decirlo, en un mundo distinto», gracias a esa entrega a un puro acto de conocimiento sin voluntad. La simple intuición aporta lo que, de otro modo, sólo puede aportar el dormir y el soñar: ser el ojo «único» del mundo. Pero ese dejar desaparecer a la individuación, que nivelaría también las diferencias entre felicidad y desgracia, altos y bajos, fracasa por faltar una *objetividad* pura, por la incapacidad de permanecer en el reino de la despreocupación: «Pero ¿quién tiene fuerzas para mantenerse ahí durante mucho tiempo?». Expresión de esta carencia de fuerzas de la mayoría es el hecho de que «no les guste estar a solas con la naturaleza»: «Necesitan sociedad o, al menos, un libro». La piadosa perplejidad de Petrarca se ha trocado ahora en la presentación de una situación metafísica de fondo que se da en la elección contraria, de no poder renunciar a la *preocupación*: «Con ello, hasta el entorno más hermoso cobra para ellos, en la soledad, un aspecto sombrío, inhóspito, hostil».³⁸⁶

Si la gran alternativa hay que buscarla de nuevo en la intuición y la legibilidad, la naturaleza y el libro, tanto más chocante resulta que el libro pueda aún convertirse en la metáfora de la naturaleza. ¿O si se mira con más detenimiento no es así y sólo la inútil fertilidad de la naturaleza, su multiplicación de lo ideal, nos hace pensar que el libro es un ejemplar entre los muchos de una multiplicabilidad ilimitada? La única finalidad de ésta, en cuanto manifestación de la voluntad, sería «repetirse a sí misma», revelando, con ello, «la gran verdad»: no los individuos, sino solamente las ideas tienen, «propiamente, realidad». «Su impulso de fructificar se relaciona con ésta como la escritura con la imprenta.»³⁸⁷

Más exacto es el ajuste entre el libro y la historia, ese estiramiento, como en su lecho de Procusto, de la idea del hombre en el marco del tiempo. Esa «aglomeración de sucesos» en que se expone la historia del género humano es «tan ajena, inesencial e indiferente a la idea misma como a las nubes las figuras que presentan». Esto asesta un golpe mortal al interés filosófico que no sepa retirarse de la filosofía de la historia a la antropología. Desde esta perspectiva, «los sucesos del mundo sólo seguirán teniendo un sig-

386. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, libro III, § 38.

La deformación de la visión del mundo por la *preocupación* se extiende hasta su representación en el papel: «En la cabeza del hombre que conoce según los fines el mundo, presenta el aspecto de una hermosa región en el plano de una batalla» (*Der handschriftlicher Nachlass*, 1828, vol. III, pág. 420).

387. *Ibid.*, libro IV, § 54.

nificado en cuanto letras a partir de las cuales se pueda leer la idea del hombre, pero no en sí y por sí mismos». ³⁸⁸ Hasta en esta función la historia tiene que ceder el paso al arte. Una de las tesis de la obra principal de Schopenhauer es que «para conocer la idea del hombre el arte es infinitamente más poderoso que la historia, que, de todos modos, «no debe ser llamada ciencia». ³⁸⁹

Hay bastante correspondencia entre esto y lo que al hombre le aporta su autoconciencia: no garantiza su identidad (cosa que tendría que hacer una característica basada en una invariable voluntad primigenia), sino que le representa, débilmente, el currículo de su vida, del cual no sabemos mucho más de lo que sabemos «de una novela leída una sola vez y hace ya mucho tiempo». ³⁹⁰ En su función de «autoconciencia del género humano», la historia sólo reproduce la debilidad del recuerdo individual, colocando al sujeto histórico ante un «monumento conmemorativo de un tiempo primitivo», tan ininteligible para él como para el animal la «acción humana que tiene ante sí y en la que se ve servicialmente involucrado» o bien como para el hombre «su propia antigua escritura cifrada, cuya clave de interpretación ha olvidado». ³⁹¹

La preeminencia del arte sobre la historia se basa también en que aquél lleva al contemplador de la obra plástica lejos de la dinámica discursiva del *leer*, conduciéndolo hacia una intuición apaciguada, contra la que choca el desasosiego de la voluntad. Sin embargo, justamente las artes, y sobre todo las artes plásticas, no constituyen otra cosa que una «mediación extraña» respecto a algo que, puestos ante la naturaleza, podemos experimentar inmediatamente, «a través de una pura intuición contemplativa de los animales y las plantas», con tal que sean conservados «en su estado libre, natural y adecuado». Uno estaría inclinado a pensar que tal contemplación, en una situación así de sosegada, se bastaría a sí misma dentro del sistema de las ideas, por ello nos sorprende

388. *Ibid.*, libro III, § 35.

La metáfora de las nubes aparece de nuevo en los apuntes de 1826, en referencia a la materia de la historia: los «pasajeros entrelazamientos y configuraciones de un mundo humano que se mueve como las nubes en el viento» (*Nachlass*, vol. I, págs. 474 y sig.), utilizando también, para referirse a la historia, la metáfora de lo que es la perspectiva *preferida*, que la hace equiparable a la naturaleza: «... a través de la historia se conoce al ser humano como se conoce a la naturaleza desde la panorámica de una montaña muy alta...» (1817), en *Nachlass*, vol. I, págs. 474 y sig. El lugar de lo legible lo ocupa aquí el libro que uno ha escrito sobre sí mismo.

389. *Der handschriftlicher Nachlass* (1826), vol. III, pág. 277.

390. *Ibid.* (1829), III, 612.

391. *Ibid.* (1826), III, 278.

encontrar —aquí más que en otros sitios— la metáfora de que tal contemplación de la naturaleza es «una lección, rica en enseñanzas, del gran libro de la naturaleza». El recuerdo de lo que dice Jakob Böhme —se produce, para el contemplador, un «desciframiento de la verdadera signatura de las cosas»— sigue actuando, inadvertida y solapadamente, inmiscuyéndose precisamente en aquella voluntad que empuja a pedir de la naturaleza más cosas, y diferentes, de lo que ella, por sí misma, ofrece a la pura intuición,³⁹² claro que acentuando el epíteto de «pura», que trasciende siempre lo ofrecido a la mera percepción, pero no orientado a la «lección» y al «desciframiento», es decir, a lo analítico, sino a la integración y a la plenitud. El apriorismo de la representación estética de lo bello surge de la identidad del sujeto con la voluntad originaria que se manifiesta en la naturaleza. De ahí que el arte, por su plenitud de contenido intuitivo, pueda ser una «anticipación» del fenómeno y una anticipación como nadie la ha *visto* antes jamás, pues *supera* la naturaleza. Sigue actuando aquí la concepción del genio, que es quien «entiende, por decirlo así, la *media* lengua de la naturaleza, expresando con claridad lo que ella sólo balbucea... y a la que parece gritar: "¡Esto era lo que tú querías decir!". Y en el conocedor resuena un "¡Sí, esto era!". Es el resto romántico de esta concepción, que hace de creadores y espectadores funcionarios de un autorreflejo especular de la mismísima voluntad primigenia, otorgándoles idénticas competencias, si bien sus premisas no son intercambiables. Ese sujeto «conocedor» y lo mismo el genio no leen ni adivinan; ambos *conocen* lo que ven.

No puede pasarse por alto en qué medida el arte es caracterizado y determinado, en esta *estética*, como un espacio protegido, como una reserva de eso que no —o ya no, o cada vez menos— hace valer sus derechos en la experiencia del mundo; como una reivindicación de ésta, haciéndose la misma experiencia, disciplinadamente desmundanizada, indispensable a la vida y condición suya. El deseo se acota para sí mismo un refugio de todo lo realizable, donde mantenga su fisonomía lo que, de otro modo, amenaza con ser mero sustrato: lo fisonómico no representa, prioritariamente, la legibilidad de lo interno en lo externo, ofrecido, para ser calado, a la mirada impaciente, sino, más bien, bajo la óptica de la «belleza», el privilegio, la exclusividad de la belleza humana. De esto dice, insuperablemente, Schopenhauer: «La belleza humana es una expresión objetiva que designa la más perfecta objetivación

de la voluntad en el grado más alto de su cognoscibilidad; la idea en sí del ser humano, expresada por completo en la forma contemplada». Tan pronto como se admita que en el fondo debe haber siempre una voluntad, su manifestación ha de ser más que un mero fenómeno, convirtiéndose en su expresión y significación.

La belleza es el pensamiento de la naturaleza en cuanto especie y su manifestación individual representa siempre una desviación de ella. Es precisamente esa desviación lo que no sólo atrae, sino que legitima el interés de la fisiognómica: uno no puede permitirse no usar de una posibilidad cuya certeza estriba en que se ha hecho siempre ya uso de ella, como por ejemplo, en la curiosidad por conocer el aspecto de una persona que, de algún modo, ha destacado entre sus contemporáneos de manera sobresaliente. La fisiognómica no es un arte, es naturaleza, pues «en la vida corriente cada cual hace un examen fisonómico de cualquiera que se le ponga delante».³⁹³ Dado que el conocimiento fisonómico es un proceso natural, lo que importa es la percepción no falseada del primer encuentro, con ingenuidad por parte del observador y del observado: «Pues el rostro de una persona dice justamente lo que es; y, si nos engaña, la culpa no es suya, sino nuestra». Ahora bien, es un signo característico de la preponderancia de una antigua tradición metafórica acerca del conocimiento humano el que Schopenhauer la esgrima incluso a contracorriente de estos presupuestos. La exigida momentaneidad de la evidencia de lo interno en lo externo interfiere con la metáfora del desciframiento en cuanto procedi-

393. «Paralipomena», XXIX, § 377, en *Parerga and Paralipomena*, 1851 (trad. cast.: *Parerga y Paralipomena*, Málaga, Ágora, 1997).

La metáfora «fisonomía de las cosas» no tiene, en Schopenhauer, un significado subjetivante. Al contrario, hace referencia a eso objetivo de lo que se escabulle la voluntad (*Nachlass*, 1828, vol. III, pág. 421).

Una justificación política de la fisiognómica, entre otras formas de indagación de la intimidad humana, la da Karl August Varnhagen von Ense al presuponer incluso que la naturaleza ha tomado todas las medidas para dejar que la cosa ocurra hasta sin voluntad y contra la voluntad misma: «El hombre no quiere otra cosa que conocer a sus semejantes, e incluso sin querer y sin percatarse de ello ha de leer las cifras y letras que la naturaleza le pone ante la vista por doquier: en la fisiognómica, la craneología, en la voz, la escritura, la forma expresiva, la biografía, la antropología, la historia universal, la poesía». Ese derecho a tomar lo externo como indicador de lo interno sería un derecho absoluto, fundado en el interés público por lo interno, en el rechazo político de las reservas de carácter privado: «El axioma de que *la vie privée doit être murée*, aparte de ser cobarde e indigno, en la práctica jamás es reconocido, ni por la autoridad, ni por la sociedad ni por el individuo» (*Tagebücher*, anotación del 11 de agosto de 1836, ed. de L. Assing, vol. I, págs. 17 y sig.).

miento discursivo lineal: «Todo rostro humano es, más bien, un jeroglífico, que puede, ciertamente, ser descifrado y cuyo alfabeto lo llevamos ya dispuesto en nosotros». Aunque el individuo no es sino un corolario de la naturaleza en su pensamiento de la especie —que se manifiesta en la belleza—, tiene, con todo, valor suficiente como para ser contemplado atentamente e incluso tomado como algo verdadero mientras no se haya perdido la gracia del primer momento y en vez de la naturaleza aparezca el arte, que ya no permite leer lo que ahí está. Uno casi quisiera creer que la interferencia de aquella premisa con la metáfora queda resuelta aquí, donde «el desciframiento del rostro» no es desde el principio, sino que se hace después, «un arte grande y difícil»; pero entonces nos vuelve a meter en el meollo de la dificultad la fórmula de que, respecto al rostro, el conocimiento «sólo tiene la posibilidad de descifrarlo, en sentido estricto, a primera vista». Aquí, cuando se encuentra al otro, dejado a su aire, «en el caldo de cultivo de sus propios pensamientos e impresiones», una «mirada fisonómicamente penetrante» podrá «captar, de una sola vez, todo su ser en general». Probablemente la atención *metaforológica* no quedaría tan ligada a este hallazgo de la interferencia si el problema no retornara de nuevo en otra clase de capacidad interpretativa: en la interpretación de los sueños.

A comienzos de la Edad Moderna, la inseguridad de la conciencia de la realidad —inseguridad que obliga a una nueva conformación de la misma— no está representada ya por el milagro, sino por el sueño. Se anuncia en la réplica que Leibniz hace a la duda cartesiana: un sueño consistente en sí mismo e ilimitado no podría ser diferenciado en absoluto de la realidad, presuntamente *garantizada*, del mundo, a menos que, finalmente, despertáramos de ese sueño. Así pudo surgir, entre los conceptos del sueño y del mundo de la vigilia, un sistema comunicante donde o bien el ámbito onírico se incorpora características de la antigua «realidad» y gana en seriedad o bien el mundo supuestamente «real» pierde tal seriedad, para convertirse en algo así como un mero autorreflejo especular de un demonio ancestral que puede ser llamado voluntad, *impulso*, o incluso *vida*. El sueño, no menos que el mundo, constituiría su manifiesto.

Schopenhauer intentó sacar a relucir, mediante el símil de la vida como sueño, lo que plantea, a su parecer, «la tonta discusión sobre la realidad del mundo externo», que no hace sino negar el simple hecho de que el mundo se nos da tal y como es: «La vida y los sueños son hojas de un solo y único libro. Leer con coherencia

se llama vida real». ³⁹⁴ Pero cuando la hora de lectura del día toca a su fin, afloja la concentración y se acaba pasando perezosamente las hojas del libro, la lectura perdería en coherencia y orden; no obstante, aunque se pase de vez en cuando una hoja, ya leída o nueva, el libro sigue siendo el mismo y no se aparta tanto de cuando era leído ordenadamente si se tiene en cuenta su limitación de hecho: «La lectura ordenada, vista en su totalidad, también empieza y acaba improvisadamente, por lo que ha de ser considerada sólo como una hoja suelta más grande». Precisamente aquí ha quedado cancelado el criterio leibniziano de la consistencia, conservándose únicamente el de la «legibilidad» en cuanto tal, que nunca puede ser la de un texto infinito. Pues la *voluntad* que sería su principio trascendental es, al mismo tiempo, su anti-*daímon*, como una forma de búsqueda existencial que no puede satisfacerse con lo legible y está empeñada en tener un acceso más duro hacia las cosas.

La vida es un sueño, sólo que un sueño largo, y los sueños son de la misma materia, sólo que en formato más corto. Si se adopta una «perspectiva de valoración externa a ambos», tanto al mundo como al sueño, desaparece toda diferencia esencial; uno se ve «obligado a conceder a los poetas que la vida es un sueño largo». La razón de ello reside en su caducidad, en el hecho de que no sólo se pueda sacar de su contexto una hoja de aquel libro y luego es un sueño, sino que el propio libro empieza y acaba de cualquier modo, «improvisadamente, sin conexión con un antes o un después». ³⁹⁵ En un anexo a este apunte, Schopenhauer revela la situación en que tuvo esa ocurrencia, cuando «desperté de una siesta plena de sueños en un lugar que me era poco conocido, con la duda de si ese despertar pertenecía aún a aquellos sueños o bien al sueño de la realidad».

Que la realidad y el sueño tengan que proceder de la misma «materia» puede fundarse, según Schopenhauer, de forma todavía más radical, en la identidad absoluta del sujeto con sus *características*: el sujeto que vive y sueña es «el mismo», no sólo «idéntico» lo vivido y soñado. Justamente esto revaloriza el sueño en la misma medida que desvaloriza la vida de vigilia; tanto en ésta como en aquél el hombre ha de «desempeñar el papel asumido»,

394. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, libro I, § 5.

395. Repárese en esta desviación, de poca importancia, pero esclarecedora, del texto de su obra principal en el bosquejo de 1815/1816, en *Der handschriftlicher Nachlass*, vol. I, pág. 340.

para, mediante esta *tarea*, entenderse a sí mismo: «Para ver qué es lo que él quiere o ha querido ser; es decir, que un ser que quiere, y por eso es». ³⁹⁶ Aparte de la metáfora del «papel» y del «espejo», tenemos una metáfora tipográfica: «La vida es el juego de galeras en donde quedan patentes los errores cometidos en la impresión». El cómo ha sido compuesto ese texto, si en caracteres grandes o pequeños, no es esencial, lo cual no es sino una metáfora de «la insignificancia de la historia», que, sin embargo, no hace más que ofrecer las oportunidades externas necesarias para que aquella característica inteligible sea visible: deja que aparezca —o bien no deja que se trasluzca— la maldad como una propiedad del conquistador del mundo, del granuja o sólo del taimado egoísta. Respecto al sueño, el repertorio de posibilidades de recuperar lo que ha sido descuidado por la historia podría encontrarse en aquellas páginas aún no leídas de ese único libro y ser ampliado hasta límites insospechados, si se continúa pensando durante el trecho necesario, siguiendo el hilo metafórico, en ese pensamiento fundamental. Aquí, como más tarde en Freud, no se puede contestar negativamente a la pregunta sobre la responsabilidad moral que el soñador tiene en el sueño sin destruirlo todo. Por decirlo una vez más con la metáfora de la legibilidad: «La importancia moral de la vida consiste en que es la hoja donde escribimos si queremos o no vivir: la moral es el arte de interpretar ese escrito». ³⁹⁷ Aquel único libro, al que la Biblia ha suministrado el prototipo de todas las metáforas, ya no es el libro de la naturaleza, pero tampoco el de la historia, sino el de la vida, en cuanto en esta su acuñación como *moral* cobra expresión un programa de identidad cuyo origen no es la génesis de la especie ni del individuo, sino la necesidad reflexiva de un demonio ancestral, siendo indiferente el nombre que le demos, puesto que uno no puede fiarse de sus atributos. Por extraño que sea y por mucho que sueñe a una de las numerosas secularizaciones que se nos han ofrecido, nos hallamos de nuevo ante un libro de la revelación, esta vez de la revelación *de la voluntad*, pero que no promete salvación ni siquiera al creyente. Se lee esa revelación como si fuera un decreto de una incomprensible futilidad, pero con la fascinación que requiere algo que le revela a uno dónde está. Es como una anticipación de lo que será, un siglo después, la *lectura* imaginaria del código genético.

396. *Ibid.* (1814), vol. I, pág. 91 y sig.

397. *Ibid.* (1814), vol. I, pág. 166.

Por de pronto, todo lo que el sujeto manifiesta a partir de un biograma que desconoce —de la fisiognómica a la *moral*, del *rol* al sueño— se ha convertido en algo legible, necesitado de *interpretación*. Para el sueño, que él mismo tanto gusta de invocar metafóricamente, Schopenhauer recurre a una metáfora de Lichtenberg: «El hecho de que yo sea el misterioso director teatral de mis sueños» sería una prueba de cómo la voluntad va más allá de la conciencia, un hilo que nos lleva a comprender el que experimentemos como algo extraño lo que nos es más propio: el «sueño, donde nosotros dirigimos en secreto los sucesos que ocurren, aparentemente, contra nuestra voluntad, dando en secreto una respuesta que nos sorprende a aquellos a los que ansiosamente interpelamos». ³⁹⁸ Los *disiecta membra* del sueño, la casualidad provocadora del encuentro de sus contenidos exigen una hermenéutica del «vínculo secreto que los une». Sólo ella descubre el «secreto poder que los guía —y esto sola y exclusivamente por causa nuestra— y al que, en secreto, obedecen todas las casualidades del sueño...». **La naturaleza onírica de la vida y la naturaleza vital del sueño se exploran mutuamente.**

Ya no hacen el sueño, se entiende, dioses o demonios, pero tampoco la ruda fisiología; es una configuración con sentido, si bien con un sentido quebrado. Aun cuando no se haga esfuerzo alguno para *leerlo*, su legibilidad constituye ya un hallazgo de rango superior. **La fuente de los sueños tiene una propiedad que Freud iba a considerar más tarde, en su metapsicología, como constitutiva del «ello»: se escabulle, anárquicamente, a toda ordenación temporal.** Si el sueño tiene el significado adivinatorio del que se le cree capaz desde tiempos inmemoriales, eso no es más que un derivado fáctico de su atemporalidad y su aversión al orden: entre otras cosas, en el biograma aparece también lo futuro. Esto último impide una renovación de la interpretación onírica de tipo clásico; lo cual no puede importarle mucho a Schopenhauer, ya que el sujeto tiene otro interés, dilucidador de su *situación* metafísica, para el que no puede servir la «clave del alfabeto jeroglífico»: «Sin embargo, sigue siendo altamente probable el presupuesto de que la elección y sucesión de estas imágenes no puede carecer de significación...». ³⁹⁹ Y ahí cristaliza una expectativa de nuevo cuño.

«Cuando nos hallamos ante un escrito cuyo alfabeto es desconocido, ensayamos alguna forma de interpretación, hasta desem-

398. *Ibid.* (1828), vol. III, pág. 392.

399. *Ibid.* (1828), vol. III, pág. 502.

bocar en una hipótesis sobre el significado de las letras, con el cual éstas forman palabras comprensibles y períodos coherentes; pero luego ya no se abriga, en absoluto, ninguna otra duda acerca de lo acertado del desciframiento...». ⁴⁰⁰ Ahora bien, esto no representa un arranque de interpretación de los sueños. Más bien es un vestigio de la equivalencia entre mundo y sueño, incluso por lo intercambiable de su metafórica: si nosotros pudiéramos leer sueños —y no sólo llegar a estar seguros de que son legibles—, procederíamos con ellos como con el mundo: «El desciframiento del mundo debe quedar autoavalado por la concordancia que aporta a todas las páginas del mundo en su relación recíproca, cosa que únicamente puede ocurrir con su mediación». ¿Qué le queda por añadir al inventor de un sistema filosófico sino la aclaración de que su desciframiento es «un ejemplo que abre los ojos»? Hay que contar con que la futura temática del sueño al filo del nuevo siglo por arte de *La interpretación de los sueños*, de Freud, seguirá estando por entero bajo la influencia de aquel otro siglo de desencantos que acababa de una forma tan inesperada. Si uno echa una mirada anticipada a este acontecimiento desde la época de Schopenhauer, choca el que Freud califique de «pensamiento del sueño» al trasfondo, oculto y por descubrir, del contenido manifiesto del sueño. Ese «pensamiento del sueño» es lo que se traduce en el polícromo y confuso mundo de los contenidos soñados a través de una serie de astutas manipulaciones de la «elaboración onírica», al margen del control del yo. Lo primero que atrae la atención es la conexión con el problema filosófico del siglo sobre el pensamiento y la intuición, cuya formulación más aguda hay que seguir adjudicándosela a Schopenhauer. *La interpretación de los sueños* invierte, según parece, la vía que iba del pensamiento a la intuición, pero la presupone como el contenido propio de la *labor* del sujeto. El sueño es, en principio, antes ya de cualquier éxito individual, *legible* porque, en el fondo, es *pensamiento*.

Sin perder esto de vista, nos gustaría saber algo, si es posible, sobre el primer *engranaje* de Schopenhauer con la metáfora de la legibilidad. Al principio de su obra *Parerga*, de 1851, hay un «Esbozo de una historia de la doctrina de lo ideal y real», trabajo evidentemente muy temprano, en donde vuelve de nuevo a Schelling, y, con ello, a su «furia de loco contra los tres sofistas» del idealismo alemán, ⁴⁰¹ que han dejado por todos sitios huellas en su obra. Para

400. *Ibid.*, (1822), vol. III, págs. 156-158.

401. Carta de Schopenhauer a Frauenstädt, 14 de septiembre de 1853.

el tema de este tratado de los *Parerga* Schopenhauer poseía la obra de Schelling titulada *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur*, de 1806, en un volumen de miscelánea del autor en donde hay anotaciones de la primera mitad de 1812.⁴⁰² Lo que irrita a Schopenhauer no es la valoración excesiva de la intuición, sino lo infravalorado que está el concepto, lo liviano de la suposición de que el tránsito de éste a aquélla disolverá las abstracciones de la filosofía «en una intuición inmediata y amigable».⁴⁰³ Eso sería, ciertamente, lo deseable, pero no es alcanzable, pues «no casa con nosotros: así no se puede echar de casa al pensamiento».⁴⁰⁴ Por tanto, el enigma de la vieja y seria esfinge no se puede solucionar de este modo; no es «un juego placentero y sencillo», como Schelling lo había prometido, donde «lo más pesado se haría ligero, lo más asensorial, sensorial». Por decirlo con la antigua metáfora, a fin de presentar el viraje hacia lo nuevo como un cambio de reparto en la misma: «El ser humano debería leer, devoto y libre, en el libro de la naturaleza». Más no iba a citar Schopenhauer, pero Schelling añadía en ese pasaje: «En el libro de la misma naturaleza... cuyo lenguaje se había vuelto incomprensible hacía ya mucho tiempo, por culpa de la confusión de los lenguajes de la abstracción y de las teorías falsas».⁴⁰⁵

Aquí Schopenhauer pudo, si no *empezar a conocer* la metáfora —para ello ésta tendría que haberle resultado, verdaderamente, más extraña—, sí imprimir a su uso un giro hacia la arrogancia, al que luego pensaba oponerse, al acercarse, en esta cuestión, a aquella fórmula de la preeminencia de la intuición sobre el pensamien-

402. *Der handschriftlicher Nachlass* (Cuadernos de estudio de 1811-1818), vol. II, págs. 315-340.

403. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806), en *Werke*, ed. de M. Schröter, vol. III, págs. 658 y sig. Este escrito formaba parte del volumen de miscelánea de Schelling que se encontraba en la biblioteca de Schopenhauer, con numerosas anotaciones al margen (en *Der handschriftlicher Nachlass*, vol. V, págs. 144 y sig.).

404. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, en *Sämtliche Werke*, ed. de W. von Löhneysen, vol. IV, págs. 38 y sig.

405. En sus lecciones de Jena *Über die Methode des akademischen Studiums*, de 1802 (publicado en 1803), Schelling había utilizado la metáfora para referirse al vínculo interno entre el estudio del lenguaje y el estudio de la naturaleza, en un tono completamente romántico: «Una formación directa del sentido sería reconocer, en un discurso que para nosotros está muerto, el espíritu vivo y en ello no interviene ninguna otra relación que la que el propio investigador de la naturaleza tiene con la naturaleza. Para nosotros, la naturaleza es un autor ancestral, que ha escrito en jeroglíficos y cuyas hojas son colosales, como dice el artista en Goethe...

to. La promesa que Schelling hiciera de una transición fácil y juguetona era, para él, una provocación y esto lo podemos considerar un punto de repulsa a la hora de ahondar en la antigua metáfora en la dirección de lo todavía no leído y pendiente aún de ser hecho legible, incluso aunque esto no pueda ser otra cosa que el sueño.

La tierra es un libro compuesto a partir de fragmentos y rapsodias de muy distintas épocas. Cada mineral representa un auténtico problema filológico. En la geología se sigue esperando al Wolf [célebre filólogo clásico, estudioso de la autoría de los poemas homéricos] que nos desmenuce la tierra tanto como aquél nos demenzó a Homero, enseñándonos luego a recomponerla» (tercera lección).

HACER LEGIBLES LOS SUEÑOS

Independientemente de que la más reciente Germanística pueda atribuir o no a Goethe la valiosa composición en prosa titulada *Die Natur*, Sigmund Freud la consideraba obra suya, datando su propia decisión de dedicarse a la investigación de la naturaleza en el día en que trabó contacto, por primera vez, con la misma.

El profesor de zootomía Carl Brühl impartía los domingos una serie de conferencias populares con el fin de explicar el darwinismo. Entre los medios propagandísticos del evento se contaba también el texto mencionado, incluido en las ediciones de Goethe, que celebra de forma tan entusiasta la pertenencia del hombre a la naturaleza y su plenitud de formas, en eterna renovación, sin silenciar por ello el carácter extraño y singular del hombre en medio de esa naturaleza, a la que debiera pertenecer del todo. Lo que iba a estimular la curiosidad teórica de Freud durante toda la vida —el entrelazamiento psíquico del ocultamiento y del desvelamiento— se atribuía allí, como un procedimiento taimado, a la naturaleza misma: «No deja de hablarnos y no nos revela su secreto». Eso, que se hable incesantemente y no se diga nada de lo esencial —a menos que se halle un procedimiento que sirva de contrapeso al de la naturaleza—, constituye una fórmula previa de lo que será la autodeterminación de la posición teórica de Freud.

Aun cuando la frase con la que Freud informa lacónicamente, en su *Autopresentación* [traducida también por *Autobiografía*], de 1925, sobre su *conversión* gracias a la lectura de Goethe habría que integrarla en la cuidadosa estilización de la serie de *autorrepresentaciones* que de sí mismo hiciera Freud y formaba parte de las relaciones con amigos y enemigos, este elemento de su biografía ha sido corroborado fehacientemente por el sorprendente hallazgo del epistolario con su amigo de juventud Emil Fluss. Así como Freud quiso fijar, en su correspondencia con Wilhelm Fliess, la fecha de su descubrimiento de la interpretación de los sueños en

el 24 de junio de 1895 —haciéndole esta confidencia, es cierto, con cinco años de retraso, el 12 de junio de 1900—, un cuarto de siglo antes había, primero, anunciado, y luego confirmado su conversión, con toda clase de señales de su importancia, al amigo de Friburgo, su patria chica. El 17 de marzo de 1873 le escribe: «De mí le puedo anunciar una novedad, probablemente la más grande de mi pobre vida». Y continúa: «Si lo que venga llega a tener algún valor, se lo habrá dado este acontecimiento».⁴⁰⁶ El amigo tiene que haberle contestado con un sorprendente acto fallido de lectura, con el que Freud no sabe muy bien qué hacer: «¿En “relación” con qué he hablado yo, según usted estima, de un modo tan humilde y melancólico? ¿No debiera haberlo llamado todo un “acontecimiento”, un plan?». Sólo ahora podría servirse él de un lenguaje más libre, ya que, hasta entonces, ni él mismo había creído del todo aquello que, entretanto, había revelado su condición de plan, similar a cualquier otro plan humano: «Si yo corro un poco el velo, ¿no quedará usted decepcionado? Pues inténtelo: he determinado convertirme en un investigador de la naturaleza...».⁴⁰⁷ No hay que hacer demasiado hincapié en la diferente concreción de sus decisiones: aquí nombra las ciencias de la naturaleza, medio siglo más tarde, la medicina. Para Freud no sólo la medicina, sino incluso la forma de psicología que él cultiva seguirán siendo siempre una investigación de la naturaleza.

Incomparablemente más importante para el interés de una *metaforología* es la diferencia entre el texto que desencadena la conversión y lo que el propio Freud se imagina que es la investigación de la naturaleza. Si Freud había oído decir a Goethe que aquella naturaleza habla sin parar con el hombre y le encomienda su no resuelto enigma, su propio procedimiento lo ve al principio en la línea de continuidad de su decisión originaria de hacerse jurista, para lo que había hecho prometer al amigo que le dejaría ver todos sus procesos. Ahora ya no lo necesitaría, dado que su intención era ocuparse de otro tipo de actas y procesos. La escritura y

406. «Jugendbriefe Sigmund Freuds», en *Psyche*, XXIV, 1970, págs. 768-784; pág. 775. Se había adelantado a esa publicación E. L. Freud, en *Die Neue Rundschau*, 1969, págs. 678-693.

407. Carta de Freud a Emil Fluss, 1 de mayo de 1873, en «Jugendbriefe», *loc. cit.*, pág. 777. A partir del conocimiento de las cartas a Fluss no puede ya sostenerse lo que escribiera el primero — y no bien recibido — de los biógrafos de Freud acerca de su conversión a la naturaleza gracias a lectura de Goethe: «Esa comunicación nos deja la clara impresión de que se trata de un “recuerdo fingido”» (véase Fritz Wittels, *Sigmund Freud*, Leipzig, 1924, pág. 13).

la legibilidad hacen de puente entre el antiguo plan de vida y el nuevo: «Examinaré las actas milenarias de la naturaleza, estando incluso al acecho de su eterno proceso y compartiendo mis logros con quien quiera aprender». La metáfora significa, en el texto atribuido a Goethe, un sucedáneo más bien humorístico, pero su elección no es casual, sino que atestigua una cierta afinidad con un determinado tipo de experiencia exegética de la naturaleza, anticipadora de algo que acompaña al psicoanálisis desde sus comienzos: el conflicto entre la intimidad del análisis, o autoanálisis del terapeuta —análogo a la confidencialidad del conocimiento de las actas— y el deber que tiene el teórico de publicar sus resultados.

Cuando Freud recibió, en 1930, el Goethe-Preis de la ciudad de Francfort, el secretario de la fundación adjudicadora del premio, Alfons Paquet, se refirió expresamente, al comunicar el fallo del jurado, al temprano giro del premiado, bajo el influjo de Goethe, hacia la investigación de la naturaleza —sin mencionar siquiera las dudas filológicas sobre la autenticidad de ese texto que el destino puso ante Freud—. ⁴⁰⁸ El discurso en la Casa de Goethe, de Francfort, que Freud tuvo que hacer leer a su hija Anna, se esforzaba en mostrar la nunca quebrantada obediencia a aquel instaurador de la vinculación que la vida tiene con la investigación. La oportunidad que se le brindaba a Freud con la concesión de ese honor, para él tan especial, debía ser aprovechada no sólo para tratar la «relación de Goethe con el psicoanálisis», sino también para defender a los analistas frente al reproche de que «con los ensayos analíticos hechos con esa persona han vulnerado el respeto que debe inspirarnos lo grande». Mientras que él había aprendido, y había enseñado, a considerar la resistencia de sus contemporáneos como una reacción, teóricamente inevitable, a sus exigencias, piensa en presentar a Goethe como una posible excepción —de hecho no verificable— en la oposición que suscitaba su obra: «Yo pienso que Goethe no habría manifestado hostilidad hacia el psicoanálisis, como hacen muchos de nuestros contemporáneos». En cambio, el psicoanálisis no habría aportado al entendimiento de la grandeza de Goethe nada comparable a lo hecho en otros casos que han sido objeto de su gusto por la interpretación estética. Freud supo dar una explicación de esto al final de su discurso de

408. Freud, concesión del Goethe-Preis (1930), en *Gesammelte Werke*, vol. XIV, págs. 543-550. La carta de A. Paquet, así como la respuesta de Freud, se encuentran en las págs. 545 y sig.

recepción del premio, que difícilmente pudo escucharse sin que se hiciese una proyección sobre él mismo y que no debiera ser leída retrospectivamente: «Pero confieso que en el caso de Goethe no hemos llegado aún lejos. Lo cual proviene de que Goethe no sólo fue, como poeta, un gran confesor, sino también, pese al montón de sus apuntes autobiográficos, un cuidadoso mistificador».

Volver a la, ocasionalmente, llamada «lectura privada» de Freud significa otra cosa que un descubrimiento de las fuentes. Ya el ejemplo de ese escrito *Über die Natur* demuestra hasta dónde llegaba su capacidad de experiencia intensa respecto a lo leído y lo legible. En este aspecto, el intercambio de epistolario juvenil con el amigo Fluss nos enseña también, desde otra perspectiva, lo estrechamente que se ensamblan en Freud la creación de índole mítico literaria y la autovisión de la propia experiencia. Al final de su vida, en *El hombre Moisés*, el conjunto de hallazgos psíquicos retornarán en forma de *literatura*. En aquella carta temprana, del 17 de marzo de 1873, en donde anuncia su conversión profesional, se dice asimismo algo sobre una lectura que suena completamente natural en labios de un aspirante al título de bachiller: «Tengo que leer por mi cuenta mucho de los clásicos griegos y latinos, como, por ejemplo, *Edipo rey*, de Sófocles». Y cuando el 16 de junio informa al amigo sobre la prueba de madurez nos encontramos con lo que ya sabíamos por el informe del *Gymnasium* acerca del año 1873: que para la prueba escrita de griego se tenían que traducir treinta y tres versos de *Edipo rey* y que Freud lo superó a la perfección: «...Yo ya había leído por mi cuenta aquel pasaje, que no tenía para mí ningún secreto».⁴⁰⁹ Por todo lo que sabemos de la disposición de Freud a tomar en serio, y hasta con fatalismo, los signos y señales, el haberse ocupado, casi presintiendo lo que saldría, de la materia de su examen no pudo por menos de afectarlo. Hoy día, hasta los niños saben de qué manera Freud iba a volver a esa cuestión originaria y primordial de su imaginación teórica. Ahora sabemos, además, lo cerca que surge de la primera forma en que expresa literariamente su intención de dedicarse a la naturaleza el *arquetipo*, de índole igualmente literaria, de sus *secretos*. En el intercambio epistolar con Wilhelm

409. Carta de Freud a Emil Fluss, 16 de junio de 1873, en «Jugendbriefe», págs. 779 y sig. Un facsímil de la carta sobre la prueba de madurez y del informe anual del *Gymnasium*, así como del protocolo del examen oral en E. Freud, en I. Grubrich-Simitis (comp.), *Sigmund Freud. Sein Leben in Bildern und Texten*, Francfort, 1976, págs. 74-77. Allí vemos que se trataba de los versos 14-57 de la tragedia.

Fliess emergerá luego, del autoanálisis de Freud, el conflicto: amor hacia la madre, celos hacia el padre; un conflicto omnipresente en donde se percibe el «poder impresionante» de la tragedia. Pero hasta 1910 Freud no llevó a cabo esta denominación, la más rica en consecuencias entre todas las suyas, llamándolo antes el «complejo nuclear».

Un decenio más tarde, Freud hacía público un hallazgo teórico que, si bien no iba a alcanzar la fama del «complejo de Edipo», lo superaba en dubitabilidad: la «pulsión de muerte», en un nuevo dualismo pulsional. Es conocido y no necesitamos recordarlo que también aquí se aseguró Freud un trasfondo literario con la transformación de una cita de *Enrique IV*, de Shakespeare, que ya había utilizado en *La interpretación de los sueños*, en relación con el sueño de las Parcas.⁴¹⁰ El trato porfiado con esas grandiosas palabras ha encubierto que el pensamiento fundamental de la «pulsión de muerte» se remonta mucho más atrás, convergiendo, en una época cercana al examen de madurez de Freud, con el texto *Über die Natur*. En dicho texto, cuya lectura oyó el joven de diecisiete años, junto al pasaje sobre la naturaleza que habla al hombre sin parar y que, sin embargo, guarda para sí misma su secreto, nos topamos con otro que dice que «la muerte es la artimaña que ella usa para producir incesantemente nueva vida». Eso —que la naturaleza es rica en trucos y que se sirve para lograr sus fines del delirio y de las neurosis y que lo que no puede ofrecer abiertamente lo saca a la luz en multitud de claves, burlando la censura del sujeto— iba ya incluido en la fórmula que se refiere a la muerte como artimaña de la naturaleza, fórmula de la que, al final, Freud iba a hacer un compendio de los destinos pulsionales.

Relaciones llenas de astucia y ardides son las que se dan, sobre todo, en conexión con el yo y el ello, la conciencia y el inconsciente. Esto lo podríamos dejar, sin más, como está, como un mito del aparato psíquico, si las posibilidades que tiene la teoría de llegar a sucesos y contenidos del interior del sujeto no residieran justamente en el procedimiento de superar en astucia a ese yo que actúa como instancia censora. Pues sólo porque la censura ha de ser sorteada o extinguida surge la necesidad de una codificación de los contenidos, que en su condición de pensamientos oníricos latentes serían tan poco accesibles a un espectador externo como lo son, en general, los pensamientos de otra persona. Sólo porque tienen que ser forzados a adoptar una forma de legibilidad, de

410. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Francfort, 1979, pág. 105.

manifestación, si bien en clave, son, de alguna manera, objetivados y capaces de objetivación. Pues lo legible puede ser *leído con otros*.

En toda relación analítica, no se trata de la legibilidad original, sino de una *colegibilidad* secundaria. Lo cual no resulta una obviedad ya por el hecho de comenzar la historia del psicoanálisis, como es sabido, con la paradoja de un autoanálisis, el de su fundador, del que se ha dicho que fue el único llevado hasta el final.⁴¹¹ En su exposición autobiográfica, Freud dejó sin mencionar este hecho fundacional de la escuela; y hay que confesar que en ese tiempo posterior los éxitos conseguidos a partir de aquella situación inicial, sobre todo el de la «transferencia», habrían relegado al reino de los mitos fundacionales aquella *münchhausiada* [fanfarronadas del barón de Münchhausen]. No obstante, para el concepto de experiencia que surge con *La interpretación de los sueños*, el hecho del autoanálisis es de una importancia incomparable. En ese contexto surge todo lo que tiene que ver con la metafórica de la legibilidad.

No obstante, yo no iría tan lejos como para decir que la legibilidad es el ideal de la experiencia que aparece —y que ha de ser construida— en el psicoanálisis. Esto quedaba apuntado ya con la metáfora de la artimaña: la legibilidad surge mediante una maniobra de índole secundaria que, a su vez, sólo es válida por el bloqueo del proceso primario. La legibilidad como forma en que se presenta el objeto de la experiencia es algo así como un *artefacto*, derivado de un compromiso.

Si esto es así, habrá que seguir preguntando si proporciona alguna clase de acceso a la idealidad del conocimiento psicoanalítico. Lo proporciona, ciertamente, pero la solución produce una impresión decepcionante. Ella conduce al psicoanálisis, no a su culminación, sino a la pérdida de su función, lo cual, si no se cernió como una amenaza sobre las expectativas de Freud, fue porque él tenía lo ideal por inalcanzable, no admitiendo, probablemente, ni siquiera una aproximación al mismo.

Lo ideal sería descomponer todos los procesos psíquicos en reac-

411. «Hasta la fecha, sólo ha habido un paciente en el mundo que se haya analizado hasta el final.» Este apotegma, con ciertos visos de dogmatismo de escuela, proviene de Paul Federn, como sabemos, desde no hace mucho, por los protocolos de las discusiones de la «Asociación Psicoanalítica Internacional», en Viena (*Jahrbuch der Psychoanalyse*, X, 1978, pág. 190). El propio Freud se manifestó de un modo distinto en *Die endliche und die unendliche Analyse*. Esta diferenciación ha de ser vista en conexión con el carácter *provisional* del psicoanálisis.

ciones químicas, compendiando lo que influye en ellos en factores de índole química. El alma es un concepto provisional para designar aquello que, en su complejidad química, aún sigue escapándose lejos, y acaso definitivamente, del análisis que hagamos en la realidad. Este estado de cosas es apuntado en Freud sólo ocasionalmente. Pero, con todo, con suficiente claridad. No se puede dejar, simplemente, de lado y no ocuparse más de él porque no esté restringido, en su forma esencial, al ámbito del psicoanálisis, volviendo a hacer su aparición también en la metafórica de la legibilidad aplicada al sustrato genético: «El edificio del psicoanálisis que nosotros hemos construido es, en realidad, una superestructura que un día deberá asentarse sobre su fundamento orgánico; pero a éste todavía no lo conocemos». Esto se dice en la doble lección que Freud diera durante la primera guerra mundial y diez años después de haber introducido la acepción de la «glándula de la pubertad» en el apartado sobre la teoría química del «material de la sexualidad», del tercero de los *Tres ensayos para una teoría sexual*, de 1905.⁴¹²

En esta pérdida de la función del psicoanálisis —algo utópico para Freud— en aras de un panquimismo consumado no se trata solamente de la adaptación al estándar teórico de las ciencias de la naturaleza, entre las cuales Freud contó, hasta el final, a la psicología: «¿Qué debería ser, si no?». Se trata de la corrección de una esencial desfiguración de perspectiva, que tiene lugar en la relación entre la conciencia y el inconsciente, el yo y el ello; cosa que ha de ser compartida por el interés terapéutico del análisis, en cuanto el ello es el factor perturbador del yo, al que hay que ayudar. Pero teóricamente es lo contrario: inconsciente es la naturaleza toda en todos sus procesos y la conciencia significa ahí, en cualquier caso, una escapada con desenlace incierto, que en aquellas supuestas perturbaciones es llamada, por así decirlo, para poner orden, y a la que se ha vuelto a llamar para velar por la universalidad de la especie. La teoría de lo psíquico ha de partir de la normalidad del inconsciente, por penoso que pueda ser para el sujeto tener que dejar que se le recuerde la falta de finalidad de sus aspi-

412. Freud, lección XXIV de las *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1917), Fischer, *Taschenbuch-Ausgabe*, pág. 305 (trad. cast.: *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, 2ª ed., Madrid, 1973, vol. II, págs. 2.123 y sigs.).

Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, III, «Die Umgestaltungen der Pubertät» 1905, Fischer, *Taschenbuch-Ausgabe*, págs. 83-86 (trad. cast.: *Tres ensayos para una teoría sexual*, *ibid.*, págs. 1.169 y sigs.).

raciones a un saber con sentido que no hacen más que estorbar su propia servicialidad a la voluntad de la especie. Y en esto el dormir es algo ejemplar; mientras que el estado de vigilia es como un *interin*, el sueño es el anuncio de un interés más profundo que labora en contra del amenazador despertar. Todavía al principio de la segunda versión del *Compendio de psicoanálisis*, abordada en Londres el año 1938, Freud escribe que lo psíquico, sea su naturaleza lo que sea, es «inconsciente, probablemente de una forma similar a todos los procesos de la naturaleza de los que hemos logrado un conocimiento». Esta reordenación de la situación objetiva no varía, ciertamente, en nada lo que significa *para nosotros*, en cuanto agraciados o golpeados con la conciencia fáctica, la diferenciación entre inconsciente y consciente; y la metáfora de Freud nos revela qué es lo que él quiere ver subrayado: «La cualidad de la conciencia... sigue siendo la única luz que nos ilumina y guía en la oscuridad de la vida anímica».⁴¹³

Cuando Freud hablaba, tres décadas antes, del «fundamento orgánico» de su construcción y de su quimismo, su orientación se dirigía, ante todo, a la sintomatología de determinadas neurosis, que muestran una similitud con situaciones sujetas a una influencia crónica de ciertos estupefacientes y su síndrome de abstinencia; pero también tenía que ver con fenómenos ya conocidos como secuela de sustancias producidas por el propio cuerpo, como por ejemplo, el *morbus Basedow*. No podríamos evitar del todo, se dice allí, establecer una analogía con las neurosis, viéndolas como consecuencia de trastornos de un metabolismo de la sexualidad todavía desconocido. Sin embargo, un título del estilo de «quimismo de la sexualidad» sería como «una especialidad sin contenido».

Y esto tiene consecuencias para la terapia. El psicoanálisis no es un procedimiento causal, en el sentido estricto del término, teniendo que ver con ello el que, en su contraofensiva frente a las artimañas de la naturaleza, tenga, él mismo, que servirse de la astucia, como por ejemplo, cuando utiliza la «transferencia» —cada vez más importante— en la cura analítica. Al principio ésta era vista únicamente como un factor perturbador de resistencia, hasta que se demostró que la simple movilización del recuerdo del paciente no era aún suficiente para sacar a flote la cantidad de energía mal encauzada.

413. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*, segunda versión, en *Gesammelte Werke*, vol. XVII, págs. 141-147. Respecto a este pensamiento fundamental de que «lo inconsciente es, propiamente, lo psíquico», se señala a Theodor Lipps («un filósofo alemán») como a su autor.

Pero ¿qué sería una terapia causal? La respuesta de Freud es como sigue: la ficción «de que fuera para nosotros posible algo así como intervenir con procedimientos químicos en ese mecanismo, incrementando o rebajando la cantidad de la correspondiente libido, o reforzando una pulsión a costa de alguna otra; eso constituiría, propiamente, una terapia causal...».⁴¹⁴ ¿Cuál habría sido entonces la aportación del psicoanálisis o qué valor habría tenido? Seguiría siendo, por de pronto, «el ineludible trabajo preliminar de reconocimiento» con vistas a esa intervención de índole química. Dado que estamos muy lejos de poder ejercer una influencia de ese tipo, la terapia psíquica atacaría por otro lugar —no pudiendo ser equiparada con la causalidad de los fenómenos patológicos—: «No precisamente por las raíces de los fenómenos que se nos hayan hecho visibles, sino por un lugar bastante apartado de los síntomas, que se nos ha hecho accesible mediante una serie de relaciones muy curiosas».

Incluso en las más atrevidas afirmaciones de la especulación sobre el destino de las pulsiones sigue estando presente la salvedad de que todo esto viene de la falta de un conocimiento real de los procesos subyacentes. Cuando Freud toma en 1914 el término *narcisismo* para explicar por una vía energética determinadas desviaciones de la realidad, recuerda, expresamente, que «todo este conjunto de respuestas psicológicas que damos provisionalmente se han de asentar un día sobre el suelo de soportes orgánicos».⁴¹⁵ Pero, mientras no se conozcan las sustancias y procesos químicos que ejercen sus efectos en la sexualidad, deberíamos contar con la probabilidad de su existencia, «al mismo tiempo que sustituimos esas sustancias químicas específicas por una serie específica de fuerzas psíquicas». El correlato anatómico de la tópica psicológica está en correspondencia con el correlato químico de las pulsiones y los destinos de las pulsiones. Hay aquí un vacío «imposible de llenar en este momento», consistente en que el esquematismo de la distribución espacial en el aparato psíquico «no tiene, provisionalmente, nada que ver con la anatomía».⁴¹⁶

414. Lección XXVII de las *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1917), pág. 342.

415. Freud, *Zur Einführung des Narzissmus*, en *Das Ich und das Es und andere metapsychologischen Schriften*, Francfort, 1978, pág. 23 (trad. cast.: *Introducción al narcisismo*, vol. II).

Acerca del quimismo de la función sexual, véase Paul Ehrlich, *Triebe und Triebsschicksale* (1915), *op. cit.* pág. 49.

416. Freud, *Das Unbewusste* (1915), *op. cit.* pág. 80 (trad. cast.: *Lo inconsciente*, *op. cit.*, vol. II).

Cierto que Freud se ha abstenido bastante de dar una traducción teórica a esa provisionalidad que él expresamente concede y hasta, en ocasiones, subraya. Acaso no haya una forma más incisiva de probar esto que constatando la ausencia, en todos sus escritos, del término *hormona* (existente ya desde 1906, con Bayliss y Starling). Sólo una vez habla él de las «expectativas de futuro» que resultan del conocimiento de los «efectos hormonales» («Ustedes saben lo que eso es»): cuando trata, en 1932, de la exclusividad del psicoanálisis respecto a todos los otros procedimientos de índole psicoterapéutica, una exclusividad, ciertamente, no teórica, pero sí fáctica, previniéndonos, al mismo tiempo, de creer en su omnipotencia —claro que una creencia que se basaría en considerar que la neurosis es superflua, sin ningún derecho a la existencia— y constatando, una vez más, lo inaccesible de la psicosis a su procedimiento terapéutico, dando pie a un cierto escepticismo del alcance de sus efectos.⁴¹⁷

La resignación que transmite este pequeño pasaje es digno de señalar, si se piensa en que Freud proviene de la fisiología clásica. Es una especie de ignorancia buscada, protectora de la propia obra, que trata de mantenerse libre de todo reproche bajo forma de un escepticismo proyectado hacia todos los lados, incluso con miedo, evidentemente, del peligro de que un conocimiento más estricto en el campo de las ciencias de la naturaleza tenga que significar una pérdida en la «cualidad de sentido». La observancia estricta, en el planteamiento del problema y ateniéndose a la respuesta más disciplinada, corta el acceso, por extraño que pueda parecer, a otras respuestas que no delimiten el *objeto* en cuestión con tanta precisión que no pueda ser reintegrado a la autocomprensión del sujeto. Decir al paciente qué hondas raíces tiene su dolencia en su propia —si bien no disponible— biografía y que se hace comprensible mediante ella habría perdido todo su significado si sus síntomas pudieran ser erradicados de una forma causal. Eso *provisional* es un plazo de gracia: «La indeterminación de todas nuestras explicaciones que nosotros llamamos metapsicológicas proviene, naturalmente, de que no conocemos nada sobre la naturaleza del proceso de excitación de los elementos de los sistemas psíquicos y no nos sentimos con derecho a hacer ninguna hi-

417. Freud, lección XXXIV, «Aufklärungen, Anwendungen, Orientierungen» de la *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932), págs. 125 y sig. (trad. cast.: «Aclaraciones, aplicaciones y observaciones», en *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, op. cit., vol. III).

pótesis sobre ello. De modo que operamos, continuamente, con una gran X, que llevamos con nosotros a cada nueva fórmula». ⁴¹⁸ La metafórica freudiana está en una estrecha relación con algo totalmente suyo: el «carácter definitivo de lo provisional».

De una forma aún más clara —pero también neutralizada con mayor precisión— se refirió él a esta situación en otra observación de *Más allá del principio de placer*, el escrito de 1920 que hace época en el desarrollo de su teoría. Acababa de sacar, de la identidad de la procreación y la muerte en el protozoo, la consecuencia de que esos dos procesos elementales han de ser integrados en la vida misma —describiendo lo pluricelular como un proceso, de índole libidinosa, transformador de la autoconservación, en donde «perdura la afinidad química de la materia inanimada»— y ya se está autodisciplinando con la cuestión de si él mismo se cree todas estas extrapolaciones. Y se responde: no sabe hasta qué punto lo hace. De modo que lo que quedaría sería «una fría querencia por los resultados de los propios esfuerzos intelectuales», lo cual «no obliga» —cosa lógica, tratándose del *magister* de la escuela— «a ninguna tolerancia especial ante las opiniones discrepantes».

La razón más profunda para darse así por satisfecho con lo provisional que uno mismo ha conseguido se puede captar en la importante observación sobre el lenguaje, que Freud da a continuación, en este mismo contexto. Sin el «lenguaje figurado de la psicología» no se podrían describir y ni siquiera percibir los procesos correspondientes. Es cierto que los defectos de la descripción probablemente desaparecerían si «en lugar de los términos psicológicos, pudiéramos aplicar ya los fisiológicos o químicos»; sin embargo, esto no querría decir aún que hemos saltado ya fuera de todo lenguaje figurado. Hasta el lenguaje de la fisiología y de la química sería un lenguaje figurado, cuya ventaja estribaría únicamente en que estamos familiarizados con él desde hace más tiempo, siendo acaso también más sencillo que el lenguaje figurado de la psicología. ⁴¹⁹ Esa equiparación, en principio, de los dos niveles lingüísticos atenúa la gran expectativa de que más allá de la metapsicología haya un conocimiento de una cualidad totalmente distinta.

418. Freud, *Jenseits des Lustprinzips* (1920), cap. IV, en *Das Ich und das Es und andere metapsychologischen Schriften*, pág. 141 (trad., cast.: *Más allá del principio de placer*, op. cit., vol. III).

419. *Ibid.*, cap. VI (pág. 166).

La idiosincrasia del psicoanálisis no es tal como para que siga teniendo éxito aunque la superestructura psicológica fuera desmontada, dejando a la vista el fundamento bioquímico de la producción de pulsiones. Pero, dado que esto último puede ser considerado como una utopía conservadora, nos está vedado tomar la expresión *análisis* en un sentido distinto del metafórico. De lo contrario, emergería, en correspondencia con el análisis, la hipótesis de una *síntesis*. Este peligro que acecha en la comparación, ciertamente justificada, de la actividad médica con el trabajo químico, lleva a Freud a denominar a la expresión *análisis*, pese a sus «afinidades electivas», «una frase sin pensamiento», la «extrapolación, vacía de contenido, de un símil» o incluso la «explotación injustificada de una denominación». Esa acumulación de fórmulas para designar lo injustificado de algo es inusual en el estilo freudiano. Por mucha que sea la química orgánica que salga a la luz en la infraestructura de lo psíquico, de momento es esto psíquico «algo tan único y especial que ninguna comparación aislada puede representarnos su naturaleza».⁴²⁰ La comparación de la labor psicoanalítica con el análisis químico encuentra su límite allí donde uno se las tiene que ver con la perduración de los elementos aislados, nunca sujetos a ese «imperativo de unificación e integración», que no es otra cosa que la fuerza sintética de la misma «libido».

No hay ninguna psicosisíntesis que haga pareja con el psicoanálisis. Nada de lo descompuesto espera aquí una recomposición, sino que ésa es la naturaleza de la propia energía psíquica, al menos todavía en aquel tiempo, antes de que Freud llegara a la fase del destino dual de las pulsiones. El mismo Freud, que desde los comienzos de su teoría y praxis se había alejado de cualquier asomo de violencia en sus procedimientos, se defiende ahora contra el surgimiento de tendencias demiúrgicas en el seno o en los alrededores de su escuela; una amplia base de comparaciones —además de esta del análisis químico— difundidas por él se caracteriza, sin embargo, por el predominio de lo técnico: la intervención del cirujano, la actuación del ortopeda, la influencia del educador.

Comparado con lo que Freud hubiera visto como lo teóricamente definitivo en el tratamiento de los problemas psíquicos, algo así como la interpretación de los sueños aparece como una especie de acción sustitutiva. Algo que ocupa el lugar de otra cosa que no pue-

420. Freud, *Wege der psychoanalytischen Therapie* (1919), en *Gesammelte Werke*, vol. XII, págs. 185 y sig. (trad. cast.: *Los caminos de la terapia psicoanalítica*, op. cit., vol. III).

de tener lugar. Hacer legible y leer significa aquí también no tener que ver con *la cosa misma*. El pensamiento latente del sueño —tenga la configuración que tenga y semejanza o desemejanza con las representaciones familiares a la conciencia— no es, en sí mismo y de forma inmediata, aquello que es hecho legible en el contenido onírico manifiesto, sino solamente deducible a partir de ello.

Si no entendemos la especificidad de su génesis, *La interpretación de los sueños*, de 1899, no podrá ser valorado en cuanto documento de una forma de experiencia. Basta con no seguir las instrucciones que nos da el propio Freud para tratar estas materias y enseguida desconfiaremos de las noticias que se ocupan de la fecha de nacimiento del psicoanálisis. En el caso de una obra de este rango, casi caen por su peso la inspiración y la genialidad y no es ningún rebajamiento de la misma si el historiador reduce las circunstancias de su surgimiento desde la escala en que estaba, propia de un acontecimiento de la naturaleza, a la escala de una perplejidad.

Si intentamos representarnos lo que más podía preocupar en aquel entonces a nuestro docente universitario de neuropatología, la respuesta sería, sencillamente, ésta: la posibilidad de tener pacientes con los que hacer sus demostraciones. Lo que mayor impresión le había causado a Freud, en todo el curso de su formación, fueron las demostraciones hechas por Charcot con los histéricos, a las que él mismo asistió regularmente en París; pues bien, ahora, una vez conseguida la *venia docendi*, ésas le estaban vedadas a él, incluso en un círculo reducido, al habersele prohibido todo acceso a los pacientes de la clínica universitaria. En el semestre de invierno de 1892/1893 Freud había anunciado, por vez primera, una «Lección sobre la histeria», que el semestre de verano siguiente llevaba la denominación, más pretenciosa, de «Teoría sobre la histeria», para acabar siendo llamada, en 1896 y 1897, simplemente, «Histeria»; desde el semestre de invierno de 1895/1896 también «Las grandes neurosis».⁴²¹ Pero todo esto sin tener a su disposición los *casos* espectaculares, los únicos con los que se podía dar una impresión de maestría. Por ello, tanto desde un punto de vista metodológico como *didáctico*, su gran salto consistió en presentarse a sí mismo, bajo múltiples máscaras —sirviéndose de la simple literatura de los sueños—, como objeto de análisis. Así, en el semestre de verano de 1899 y en 1900 anuncia, por primera y

421. Respecto a las fechas acerca de la actividad académica de Freud, véase J. y R. Gicklhorn, *Sigmund Freuds akademische Laufbahn im Lichte der Dokumente*, Viena, 1960.

última vez, sus lecciones sobre la «Psicología del sueño». Por última vez probablemente porque en el semestre de verano de 1900 sólo se habían apuntado cuatro alumnos. De ello estamos obligados a concluir que el tema caía fuera de cualquier sólida expectativa universitaria. Es uno de los casos, poco frecuentes, de una carencia total de disposición del espíritu académico de la época para asumir una aportación que transgrede las reglas. Después aquello fue llamado, de un modo nuevamente convencional, «Introducción a la psicoterapia», hasta que en el semestre de invierno de 1909/1910 recibió, por primera vez, su nombre de «Psicoanálisis».

Pese a lo familiar de todas estas designaciones, en esta serie se esconde ya una muy marcada ruptura: una «Psicología del sueño» hacía que pasase inadvertida la falta de demostraciones. Los *síntomas* que había que estudiar se habían incorporado plenamente la cualidad de la legibilidad. Así es como Freud extrajo, de la necesidad, con un viraje sorprendente, una ventaja, si bien mal vista por sus contemporáneos. Había logrado, sin embargo, poder mostrar algo auténtico, mediante un singular juego de manos en absoluto transparente, ni para sus oyentes ni para sus lectores, haciendo una misma cosa del objeto y del sujeto.

No hay que perder de vista lo difícil que era, para una teoría que atribuía al inconsciente una función preponderante y que hacía de la sexualidad el eje de casi todos los trastornos psíquicos, presentar al propio docente como paciente. ¿Iba él a exponer su propio historial, a revelar sus traumas infantiles a sus oyentes? Si Charcot había podido demostrar a su auditorio que los síntomas histéricos no estaban condicionados por lo orgánico, al poder reproducirse los mismos mediante la hipnosis, con el abandono de la hipnosis por parte de Freud como un procedimiento fiable se había acabado con lo último que quedaba para representar aquellos fenómenos. La «asociación libre» del análisis no podía ser objeto de una demostración así. Se escapaba, definitivamente, del ámbito de la intersubjetividad propia de la teoría. Por primera vez en la historia de la medicina se impedía, en principio, asistir, viéndolo y escuchándolo, al acto diagnóstico y terapéutico: un testigo habría destruido la *vinculación afectiva* existente entre el paciente y el médico. Es verdad que de la necesidad práctica del docente se había hecho una virtud en el ámbito teórico, pero ésta había acabado, a su vez, en una necesidad más radical: necesidad de objetivación, científicamente ineludible. En este dilema, la teoría onírica era, probablemente, la única solución para aportar una medida pertinente de *intersubjetividad*. El material era aquí lo bastante *ex-*

traño a la realidad como para no cargar la situación en el aula con excesivos enigmas. En el sueño lo inconsciente se presentaba en su propia y concentrada forma de expresión, sin necesitar echar mano de lo casual e imponderable de la situación analítica. En la interpretación de los sueños se producía una convergencia entre las necesidades de un docente liberado de los presupuestos de las demostraciones espectaculares y el desarrollo de su teoría hasta el punto de poder presentarse a sí misma, casi independientemente de sus funciones patológicas y terapéuticas, como *pura teoría*, como psicología. El psicoanálisis, tal como el propio Freud dijera en su gran lección introductoria, tenía que ser conocido, «en sentido estricto, sólo de oídas».

El psicoanálisis ha surgido por partenogénesis. Hasta se puede decir que no hubiera podido surgir, en absoluto, bajo las condiciones de su propia teoría. El gran enigma de la historia de la escuela —cómo, con todos aquellos presupuestos del sistema fue, sin embargo, posible— encontró precisamente una respuesta en forma de «interpretación onírica». El sueño es la única posibilidad de tener ante sí al propio inconsciente en un lenguaje interpretable y de leerlo. Es la única posibilidad del sujeto psíquico de autoobjetivarse a sus propias espaldas, excluyendo la reflexión y proporcionándose un texto legible sobre sí mismo.

El autoanálisis de Freud duró una década, de 1892 a 1902. Lo había comenzado, sistemáticamente, a partir de 1897; y nunca se vio libre de la duda sobre su propia posibilidad. Aquí únicamente trataremos de una de las secuelas de ese procedimiento, que concierne al estatus del material onírico y a su capacidad de ser expuesto públicamente. Este Robinson del análisis —así se veía Freud a sí mismo— se autoobjetivaba mediante un procedimiento basado en la protocolización y traducción de los contenidos oníricos, pero también de su integración en una autobiografía, en parte cuidadosamente sometida a toda una labor de *extrañamiento*, en parte ofrecida —éste es el precio que se paga por su aceptación— como una especie de confesión. La característica más importante de esa cualidad del resultado onírico es la canónica literalidad con que la exégesis lo toma y no puede por menos de tomar.

La interpretación de los sueños es un producto del autoanálisis. El hecho de aferrarse al autoanálisis fue considerado por Freud una vez como un factor de resistencia contra el análisis. Esto salió a relucir en una significativa escena del viaje que hizo a América en 1909, acompañado por Jung, cuando ambos se pusieron a interpretarse recíprocamente sus sueños, probablemente sin ceñirse

estrictamente a las reglas de la escuela. Jung nos informa que tuvo «algunos sueños importantes» que Freud no sabía cómo interpretar. Y, cuando éste le contó un sueño que había tenido, en cuya interpretación Jung quiso introducir algunos detalles de la vida privada de Freud, la relación sufrió una dura sacudida. Freud se quedó mirándolo, según relata Jung, de un modo extraño, con una mirada llena de desconfianza, y le dijo: «¡Yo no puedo arriesgar mi autoridad!». Para él, en ese momento ya la había perdido.⁴²² Si bien la escena no nos da la impresión de una transmisión fidedigna, nos deja, con todo, barruntar hasta qué punto el material de la «interpretación de los sueños» ha experimentado una domesticación, que debe de haber sido un poco similar a la múltiple repetición de la censura onírica.

Freud tuvo en Viena trato con el único filólogo clásico importante de finales de siglo no predispuesto a una actitud negativa ante una cosa tan oscura como la antigua interpretación de los sueños. Theodor Gomperz hizo llegar a Freud el *Libro de los sueños*, de Artemidor de Daldís, y eso no es importante porque le estimulara a elaborar *La interpretación de los sueños* —que seguro que no es cierto—, sino porque presenta a Freud un tipo acabado de teoría onírica, con cuya fuerza él tenía que medirse: «La creencia de los antiguos de que el sueño es un mensaje de los dioses a fin de dirigir las acciones de los hombres representaba una teoría onírica completa, que daba información acerca de todo lo digno de mención en el sueño».⁴²³ Si los dioses dispensaban al hombre mediante los sueños un auxilio para la vida, aquéllos no podían ser una serie de meras impresiones de imágenes, del mismo género que el recuerdo o la fantasía. Una instrucción así había de tener la categoría de una significación, por difícil que pudiera ser averiguarla. Pero entonces había una equivalencia entre la realidad diurna y la onírica, cosa que iba a irritar a los filósofos.

422. C. G. Jung, *Erinnerungen-Träume-Gedanken*, ed. de A. Jaffé, Zürich, 1962, pág. 162.

423. Freud, *Die Traumdeutung*, cap. I, «Die wissenschaftliche Literatur der Traumprobleme», Fischer, *Taschenbuch-Ausgabe*, pág. 71. (trad. cast.: *La interpretación de los sueños*, vol. I).

Más completa aún sería la teoría onírica de los egipcios, si podemos admitir lo que dice Warburton, en el sentido de que dejaron en manos de sus dioses tanto los sueños como el instrumento de interpretación de los mismos: dado que la escritura jeroglífica era también un regalo divino, sus símbolos podían ser utilizados como un *lexico* de los análogos contenidos oníricos (William Warburton, *The divine legation of Moses*, IV, 4, Londres, 1742, trad. alem. de Johann Christian Schmidt, 1751/

La *influencia* que pudo tener esta doctrina de los sueños sobre Freud sólo puede determinarse de forma negativa: le presentaba un tipo de interpretación del que él tenía que distanciarse, si bien compartía sus implicaciones de significado. La interpretación consistía, para el autor del *Libro de los sueños*, en la ordenación de los contenidos en un catálogo de *símbolos* atomizados. El intérprete consultaba, como en el diccionario de una lengua extranjera, lo que se decía de la palabra guía suministrada por el sueño, encontrando allí el significado validado y garantizado desde antiguo —y que no había más que aplicar— de un acontecimiento, la mayor parte de las veces, futuro. Freud no quería verlo interpretado así. En el fondo, él no quería, lo que se dice, interpretar, sino leer una historia, y una historia no futura, sino pasada. Que esta diferenciación en la dirección del tiempo a que apunta la intención interpretativa podía ser de poco peso sólo se le hará claro al psicoanálisis cuando él mismo, como metapsicología, le niegue al productor de los sueños, al *ello*, además de toda lógica también una estructura temporal. La diferencia más importante en relación con la interpretación clásica del sueño estriba en eso que, entretanto, se ha dado en llamar una interpretación *inmanente*. Ésta se mueve, con un movimiento horizontal, en el plano de los contenidos oníricos, sin una referencia vertical, elemento por elemento, hacia el pensamiento latente de lo inconsciente. La metafórica de la legibilidad se funda en esa diferencia de procedimiento, aquí con una ejecución lineal.

Eso no llegaría a ser tan interesante si el psicoanálisis no hubiera sucumbido, en un movimiento retrógrado, a la tendencia de elaborar él mismo un catálogo de figuras interpretables. Cosa fácil de ver como inevitable en la construcción de una escuela bajo la presión de una demanda de normativa de sólida aplicabilidad, si el arranque de ese desarrollo no se encontrara ya antes, en la propia teoría freudiana. La premisa de todo ello, podríamos decir simplificando, estaba ya presente en el joven haekeliano Freud y su axioma biogenético, conforme al cual la ontogénesis es la recapitulación de la filogénesis, el individuo, por tanto, es el reflejo de la historia de su especie. Referido esto al sueño, conduce a la penetración de elementos de la historia de la humanidad en el incons-

1753, reed. por P. Krumme, Francfort, 1980, págs. 146-151): «Esa razón de la interpretación podía proporcionar a este arte la más grande autoridad, satisfaciendo tanto al vaticinador como al consultante, pues en aquella época se creía, a pies juntillas, que los propios dioses les habían dado la escritura jeroglífica».

ciente individual y, con ello, a la suposición y al hallazgo infalible de constantes simbólicas. Pero entonces nos encontramos inmersos de nuevo —con todo el refinamiento teórico y técnico que se quiera— en el procedimiento propio de los libros de sueños clásicos, con su traducción palabra por palabra, signo por signo, significado por significado. El universalismo teórico cuya vía Freud tomara, desde *Totem y tabú* hasta *El hombre Moisés*, resultaba, por consiguiente, destructivo para la *via regia* del psicoanálisis. Ésta experimentaba una degeneración porque su interés central no podía seguir siendo el individuo, al haberse convertido éste en un vaciamiento de sedimentos de la historia de la humanidad. La curiosidad teórica se vio atraída, si no arrastrada, más allá de la reconstrucción de la historia privada individual, a las grandes cuestiones de la humanidad, encontrando en las noches de ensueños de la vida privada meros representantes suyos.

Que el autoanálisis del fundador de la escuela no se había embarcado aún en esa dimensión filogenética de los contenidos oníricos se hace evidente ya por el simple hecho de que el magistral soñador estaba totalmente ocupado en desvelar la consistencia existente entre la vida y el sueño. Freud sólo ha mencionado el autoanálisis en dos pasajes de su obra, señalando entre sus condiciones, aparte de una moderada desviación de la norma por parte del analizando, la de ser un buen soñador. Una serie de sueños lo habría llevado a él mismo por todos los avatares de su infancia. Todavía en 1909 pudo él generalizar, sin limitación alguna y sin hacer referencia al análisis de la escuela: «Si se me pregunta cómo una persona puede convertirse en psicoanalista, contesto: mediante el estudio de sus propios sueños».⁴²⁴ Pero ¿cómo llega el sueño a su intérprete cuando aquél es soñado por él mismo?

La incertidumbre que se esconde tras esa cuestión de la trasposición y la fijación procede de la concepción del sueño que subyace a todo el teorema: una manifestación del inconsciente sólo posible eludiendo la censura y el dominio del yo, como una especie de contraataque, que no sólo precisa, para pasar el control, de una deformación, sino que pueda ser luego recuperado de entre los arteros lazos y las contratretas de la instancia represora. En todo ese drama, la probabilidad de que la conciencia que emerge del sueño o despierta llegue a una posesión y gozo plenos de los contenidos oníricos manifiestos es pequeña. Aquí pasamos totalmente por

424. Freud, *Über Psychoanalyse* (1909), en *Gesammelte Werke*, vol. VIII, pág. 32 (trad. cast.: *Psicoanálisis*, op. cit., vol. II).

alto qué es lo que ocurre cuando el texto onírico experimenta una trasposición intersubjetiva, del soñador al intérprete. Casi es una obviedad que el hecho de que la «transferencia» sea soñada con el sueño es, en sentido objetivo, una fuente de errores, pero también una fuente de medios de interpretación adicionales, tan pronto como se vea en ello un vehículo de determinadas complacencias o de su contrario. Tan lejos llega, así pues, el brazo de la elaboración de los pensamientos oníricos, pero también del contenido que se ha hecho manifiesto.

En un pequeño artículo de 1911 Freud había desaconsejado a los analistas que dejaran poner por escrito los sueños a sus pacientes al despertar. Si con la escritura, argumenta Freud, se ha «salvado a duras penas un texto onírico que, de otra manera, se lo habría tragado el olvido», con respecto al analizando no se habría conseguido todavía nada, dado que una legibilidad fijada bloquea el libre juego de la asociación y del recuerdo: «A este texto no acuden ideas súbitas y el efecto de todo ello es como si el sueño no hubiera sido conservado».⁴²⁵ Es fácil ver que este resultado apenas sería aplicable en el caso del autoanálisis.

Desde su propia praxis, Karl Abraham ha contribuido al resultado de Freud con algo que en el asunto del estorbo que supone el *pasar a limpio* por escrito el borrador del sueño va mucho más allá de la mera esterilidad constatada por Freud.⁴²⁶ El soñador, nada más despertar, se apresta enseguida a poner por escrito su sueño, de cuya importancia para su análisis era ya consciente. Cuando hace llegar al analista un par de hojas de esos apuntes se constata que éstos son casi ilegibles. Un pequeño triunfo para el médico, pues él había prohibido escribir los sueños. La astucia de la represión ha sobrepasado y desbaratado la maniobra del recuerdo.

Otro paciente usa un modelo antiguo de aparato para transcripción de dictados, pero olvida, al hacerlo, que sabía perfectamente que el aparato había dejado de funcionar desde hacía unos días. Un tercer analizando tiene un sueño que se repite durante semanas, que, no obstante, no puede ser recordado en estado de vigilia. La resistencia se hace sentir de una forma diabólica cuando, en contra de las instrucciones del médico, una noche intenta ponerlo

425. Freud, *Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse* (1911), en *Gesammelte Werke*, vol. VIII, pág. 349 (trad. cast.: *El empleo de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis*, op. cit., vol. II).

426. Karl Abraham, «Sollen wir die Patienten ihre Träume aufschreiben lassen?», en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, I, 1913, págs. 194-196.

por escrito. La hoja en que lo hiciera le es entregada al médico sin revisión. Y en ella están las palabras, difícilmente legibles: «Contra lo acordado, escribir el sueño». El analista ya no lo ve como *su* triunfo: «La resistencia había vencido». El propio descubrimiento de Abraham —que él traduce aquí con el término «narcisismo»— desempeña un papel en la relación de los soñadores con sus sueños y su conservación: «Los preservan del olvido porque ven en ellos cosas que les son valiosas».

Así pues, hay que asumir que el sueño tiene una historia más larga que la que cabe entre su pensamiento latente y su contenido manifiesto. El desamparo del último trecho de su andadura vital puede haber confirmado a Freud en la tendencia a reactivar los contenidos simbólicos genéricos del sueño fácilmente identificables y, por tanto, menos vulnerables. Primeramente, fue el propio analista quien tuvo que encargarse de *traducirlo*, cosa que sólo podía hacer «por vía empírica, mediante una serie de intentos de ajusté en el contexto». Luego resultó que en el patrimonio cultural de la humanidad, en el lenguaje, en el mito y en el folclore había múltiples analogías con las constantes del sueño. Precisamente los símbolos a los que iban vinculadas las preguntas más interesantes parecían ser «un componente de un patrimonio anímico ancestral». La tesis de Freud lo formula, finalmente, así: «La comunidad simbólica trasciende la comunidad lingüística».⁴²⁷ Los elementos que emergen del estado de latencia filogenética incrementan la legibilidad del texto onírico, ya que se asientan en un gigantesco campo espacial y temporal de relaciones, mientras que la interpretación de los sueños anterior, dirigida a un contexto individual, quedaba reducida a la vivencia cotidiana del sujeto, a su recuerdo y a su asociación y, finalmente, incluso al hecho de su competencia lingüística, como se ve en el caso de la expresión *Frauenzimmer* [originariamente, aposento femenino, después aplicado, en tonos diversos, a la propia mujer], que inquietaba a Otto Rank, llevándolo a referirse a la «imagen de mujer» como a una vinculación constante.

Freud no ha tenido ningún Dios. Y, si se hubiera dado un Dios, habría sido, para él, un Dios durmiente. Pues dormir es la única forma de vida no turbada, impedida, molestada por la realidad, por lo que la defensa del sueño es algo que pertenece a la esencia de la vida, no su interrupción. La función del sueño es la defensa

427. Freud, «*Psychoanalyse*» und «*Libidotheorie*», en *Gesammelte Werke*, vol. XIII, pág. 218 (trad. cast.: *Psicoanálisis y teoría de la libido*, op. cit., vol. III).

del acto de dormir. Pero, dado que éste es esa forma de existencia no relacionada con la realidad, en él se puede representar el sueño como una realización de deseos. Claro que los deseos que el sueño es capaz de colmar los toma de la historia de la vida de vigilia, incluso del fondo secreto de todo aquello que el sujeto despierto no se atrevería a confesar que es su deseo. Ahí reside el conflicto entre el pensamiento del sueño y su censor.

El sueño implica contingencia. Da a entender que no tiene por qué haber un mundo que sea un compendio de lo limitadas que son nuestras posibilidades. El sueño no es, si se puede decir así, más que lo segundo mejor, respecto al no-tener-que-despertar. Es ilusión, pero mejor es ilusionismo que realismo. Rechazar la ilusión sólo vale cuando pone en peligro la autoconservación, cuando está en conflicto con la realidad. La «imagen del feliz aislamiento en la vida intrauterina» invoca de nuevo, todas las noches, la imagen de un Dios durmiente: «En el durmiente se ha vuelto a restablecer el estadio originario de distribución de la libido, el narcisismo total, en el que la libido y los intereses del yo cohabitan, todavía unidos e indiferenciados, en un yo que se basta a sí mismo».⁴²⁸ Ningún teólogo podría describir la felicidad perfecta de su Dios de una forma más precisa de lo que lo hace esa concepción del narcisismo genuino. La semejanza divina de todo durmiente como una reminiscencia de la pura satisfacción de los deseos en el seno materno es ni más ni menos que uno de los actos de adjudicación de sentido que el psicoanálisis ha realizado, y esto referido a un estado sospechoso de ser una mera interrupción de una vida poblada de sentido, un simple medio sin otra finalidad que su repetición.

El sueño sin sueños es, así pues, el que da sentido al sueño como algo al servicio suyo. Y eso independientemente de cómo el sueño llegue a sus contenidos y del sentido que pueda sacarse de ellos. Que el sueño dependa, para su *abastecimiento*, de las existencias del aparato psíquico no es más que un simple hecho. En la confección de los sueños no se halla ninguna originalidad creativa, y, aunque se diera, Freud, en todo caso, nunca lo hubiera creído. Sólo la separación entre la cuestión funcional y la de contenidos hace posible la autonomía de la cuestión sobre el hacer legible al sueño.

La pregunta más indicada cuando se ofrece una «interpretación de los sueños» a comienzos del siglo xx es la más difícil de ser con-

428. Freud, lección XXVI de *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, pág. 327.

testada: ¿para qué se precisa de la interpretación de los sueños? Ha dejado de valer el motivo ancestral: si no era, exactamente, el de entrometerse en las obras de los dioses, sí, al menos, poder echar una mirada sobre cómo actúan. Y tampoco el interés de carácter patológico-terapéutico nos puede servir, en esto, de ayuda, prescindiendo de si el *páthos* médico de Freud era o no tan fuerte. Mi hipótesis sobre la explicación que Freud habría dado y que ha dejado insinuada más de una vez es la siguiente: el enfado por la falta de sentido que aparece en el contenido manifiesto del sueño es lo suficientemente insoportable como para justificar cualquier esfuerzo que se haga en la búsqueda de un sentido.

Recuérdese que exactamente por la misma época surgió la fenomenología de Husserl, con el propósito de hacer desaparecer del mapa, en contra del psicologismo, ese fastidio de la asociación en cuanto acoplamiento mecánico de una serie de representaciones, sustituyéndolo por claras configuraciones de sentido. Por tanto, la «interpretación de los sueños» se fundaría, antes que nada, en el derecho de la razón a la pura teoría. No es únicamente el paciente quien tiene derecho a averiguar qué cosa en su historia ha causado su dolencia, sino que todos tienen derecho a esperar de la teoría de un fenómeno tan elemental y común de la psique que haga comprensible qué es aquello que, de otro modo, les sobreviene con una extrañeza tan penosa. Que el sueño sea también algo así como la primera irregularidad de la vida psíquica —en donde se basa su «valor teórico como paradigma» para el entendimiento de importantes patologías— es resultado de que presupongamos que los trastornos en el dormir vienen asociados con el sueño. Sólo su *racionalización secundaria* consistiría en el cumplimiento de deseos, que la voluntad de la especie se procura así contra el individuo.

No es por ello admisible ver en la «interpretación de los sueños» un instrumento de rango inferior al servicio de fines humanos más altos. Para ella vale, más bien, lo que dirá, mucho tiempo después, la lapidaria sentencia de Freud: «El psicoanálisis fue, sobre todo, un arte de la interpretación».⁴²⁹ Pero también es verdad que cuando se dice que es «un instrumento que ha de posibilitar al yo la conquista gradual del ello» se hace referencia, con un alto grado de universalidad, a que la fuente de las experiencias carentes de sentido que el hombre hace consigo mismo ha de ser sometida, de una forma creciente y, en lo posible, definitiva, a una rei-

429. *Jenseits des Lustprinzips*, III, pág. 130.

vindicación de sentido.⁴³⁰ El hacer legible el sueño está en conexión con la labor de desciframiento emprendida con todos los documentos de la humanidad, cuya no comprensión no ha dejado jamás en paz a la teoría. La palabra del filósofo, como la del apóstol, de que nada humano le es extraño, es más que una concesión benevolente a la presión de los otros; es el postulado de una razón que no puede ser pura razón. Nos las tenemos que ver con una cosa oscura, pero no capitulamos ante ella si —de resultas del procedimiento propuesto por Freud— «cada sueño se revela como una creación psíquica con sentido, que ha de alinearse en el lugar que corresponda en la actividad anímica de la vigilia».⁴³¹ Es decir, que el precio que hay que pagar por la legibilidad es la inversión del *orden natural*.

La adjudicación de sentido se puede también entender bajo el axioma: nada se pierde. Y entonces se ve la historia, tanto del individuo como de la especie, no, preferentemente, bajo el aspecto de la desgracia que deja en herencia al futuro: de escenas primitivas, de asesinatos del padre de la horda, de mortificaciones no superadas, de relaciones edípicas, de deseos de muerte. El recuerdo es un incomparable poder de resistencia frente a la nada. *La interpretación de los sueños* ha sacado del positivismo su libertad de valoración, a la hora de considerar, por de pronto, los hallazgos que van saliendo a la luz —independientemente del papel patógeno que puedan desempeñar— como elementos integrantes de la vida, salvados del desgaste del olvido y de la represión. El sueño manifiesto se distingue de aquello en lo que el recuerdo fracasa porque es defectuoso, fragmentario y selectivo no únicamente por azar, sino que es el producto de toda una labor de desfiguración, diestramente ejecutada, con ánimo de disfrazarse.

El volver a obtener el *pensamiento* originario es, más que una ganancia en claridad, una reintegración de los fragmentos en el todo. La descripción más breve y, metafóricamente, más gráfica de lo que la interpretación onírica había tenido que superar en sentido contrario al seguido por el sueño parte del hecho de que los *pensamientos* del sueño y su contenido se presentan «como dos exposiciones del mismo tema en dos lenguajes diferentes». Apenas había empezado Freud de esta manera cuando la equivalencia, en cuanto *lenguaje*, de la vertiente latente y la manifiesta del sue-

430. *Das Ich und das Es* (1923), Fischer, *Taschenbuch-Ausgabe*, pág. 205 (trad. cast.: *El yo y el ello*, op. cit., vol. III).

431. *Die Traumdeutung*, cap. I, pág. 13.

ño tuvo, necesariamente, que dejarle insatisfecho. De modo que se corrige haciendo una salvedad: «O, mejor dicho» —rectifica al referirse al contenido onírico—, «trasladando los pensamientos oníricos a otra forma de expresión, cuyos símbolos y leyes de composición hemos de aprender a conocer mediante la comparación del original y su traducción».⁴³² A continuación viene una frase misteriosa, aunque parezca trivial: «Los pensamientos oníricos, tan pronto como los hayamos experimentado, son, sin más, comprensibles». Una «interpretación», naturalmente, es hacer comprensible lo que antes no lo era y está claro que ésta no puede presentarse más que en el lenguaje del intérprete, incluso cuando sea el del autoanalista. Para la interpretación vale lo mismo que valga ya para la protocolización del sueño, pues se confecciona también en el lenguaje del soñador, se ponga o no por escrito. Pero ¿qué estas tiene el *pensamiento* onírico?

Un cuarto de siglo más tarde, Freud habrá privado a la instancia productora del sueño, al «ello», de todo carácter lógico y de una estructura temporal, tanto de la negación como de la exención de contradicciones, de manera que la «labor onírica» de deformación no necesita, en absoluto, aportar algo tan esencial. Ahora hay una probabilidad mucho mayor de que el pensamiento onírico sea, él mismo, algo imaginativo, lo cual está en perfecta correspondencia con la suposición anterior, de que él garantiza la satisfacción de deseos *donde* la realidad ha fracasado. Pues la satisfacción de un deseo no puede ser un mero pensamiento de lo deseado; ha de tener a disposición un grado más intenso de presentación, en estricta correspondencia con la hostil intensidad de la censura. La imaginación se vuelve hacia la cara genuina de la producción onírica; frente a ella, el resultado de la labor onírica puede parecer *sofístico*. En *El yo y el ello*, de 1923, Freud escribirá: «Por tanto, el pensamiento en imágenes sólo constituye una conciencia muy incompleta. También es verdad que está, de algún modo, más cerca de los procesos inconscientes que el pensamiento verbal y, desde un punto de vista ontológico y filogenético, es, sin duda, más antiguo que éste».⁴³³ La aportación del análisis se ve ahora determinada por la tarea de dar un aspecto lógico y, sobre todo, una dimensión temporal al contenido del «ello», despojándolo, en el mismo grado, de su *carácter salvaje*. En *La interpretación de los sueños* parecía ocurrir aún lo contrario: tan pronto como

432. *Die Traumdeutung*, cap. VI, pág. 234.

433. *Das Ich und das Es*, II, pág. 178.

uno topa con el *pensamiento* onírico, tiene ante sí algo que, al menos, es comprensible, aunque siga siendo, ciertamente, extraño. Aquí, el contenido manifiesto del sueño, «dado, por así decirlo, en un lenguaje figurado», es explorado con vistas a su *original*, que ha de tener más homogeneidad que el contenido soñado, en donde está representado, eidética y verbalmente, de una forma dialogada y en monólogos, lo pensado y lo leído. Los pensamientos oníricos aparecen, en cambio, de un modo unitario, como algo pensado, aunque esto, justamente, no podría bastar para ofrecer alguna clase de compensación, por ejemplo, la satisfacción conseguida mediante la ejecución en el sueño del *ius talionis*; este instrumento consumado de venganza no puede ser descrito, de forma adecuada, como un simple *pensamiento*, así como tampoco el sueño de sed inducido artificialmente por medio de alimentos condimentados con mucha sal, sueño en el que, a fin de evitar el tener que despertar, el acto de beber soñado ahorra el real. En tanto se trate únicamente del deseo, éste podría ser tanto pensado como verbalizado; su cumplimiento exige medios *más fuertes*, si bien, de no tener éxito, el hecho de que nos despertemos desacredita, de todos modos, esa clase de satisfacción.

Freud ha establecido la vinculación de la interpretación de los sueños con la disolución de síntomas histéricos, «siendo avalada la rectitud del procedimiento por el surgimiento y la desaparición, en su lugar, de los síntomas, encontrando, así pues, la hermenéutica del texto apoyo en las ilustraciones intercaladas».⁴³⁴ Los medios de que se sirve la elaboración onírica en la desfiguración del pensamiento del sueño son múltiples, casi excesivos, como para que no se haga posible cualquier cosa, especialmente en la superficie del desplazamiento asociativo, que se sirve, hasta llegar al retruécano, de la mera semejanza fonética de las palabras. Al intérprete de sueños no le está permitido retroceder ante ninguna cosa, por ridícula que sea. La elaboración onírica se encuentra con sus medios de desplazamiento como aquel que está consultando algo en el diccionario y Freud se ha referido, en una nota, a ese consultar en el diccionario lexicográfico como a un acto que le era familiar desde la época de curiosidad de la pubertad, el cual habría «calmado la necesidad de aclaración de los enigmas sexuales».⁴³⁵

Freud nos ha suministrado algo que presenta una sorprendente analogía con la pedantería filológico-literaria de la transformación

434. *Die Traumdeutung*, cap. VII A, pág. 430.

435. *Ibid.*, pág. 433, nota.

onírica en un apunte de 1911, que podría provenir de su trabajo sobre el tema del tabú. El ocultamiento de nombres tras imágenes que las recubren que sólo tienen en común con ellos la secuencia de vocales presupone una especie de procedimiento de selección que sólo puede operar con formas escritas. Y el paradigma freudiano predominante pertenece, de un modo consecuente, a una religión de la escritura: la prohibición del Antiguo Testamento de pronunciar o escribir el nombre de Dios. El *tetragrámaton* consonántico también se vocaliza mediante la adopción de un nombre sustitutivo no prohibido como es *Adonai*, el Señor, que pasó, asimismo, a ser usado, facultativamente, en el discurso cristiano sobre Dios o dirigido a Dios. Así se llegaría a *Jehová* y así también llegaría el sueño a su labor de sustitución de las denominaciones que la censura le prohíbe.⁴³⁶ En el sueño clave, datado el 23/24 de julio de 1895, el sumamente difícil vocablo *trimetilamina* está representado por su fórmula química, soñada, además, «en gruesos caracteres»; ese nombre procede de las especulaciones de Wilhelm Fliess sobre la química de la sexualidad, pero en el sueño se presenta mediante un aroma olido la tarde anterior asociado a la serie *amil*, *propil*, *metil*.⁴³⁷ Esto no sólo arroja alguna luz sobre la clase de material gráfico que llamó la atención de Freud, sino también sobre lo complejo que es la literalidad y sus complicaciones, si se considera, en vez de un sueño del autoanalista, un lapsus de una carta suya que tuvo lugar mucho más tarde. En ninguna otra relación documentada se hace tan palpable la misantropía de Freud como en la correspondencia con Arnold Zweig, en donde Freud, desde el comienzo, habla abiertamente de sus «desapacibles prejuicios respecto a la querida humanidad» y de «lo canallas que, en general, son los hombres». Incluso con motivo de las felicitaciones de Zweig por el premio Goethe, Freud no quiere, en absoluto, saber nada de una posible «reconciliación con los contemporáneos»; para ello sería ya muy tarde y, por otra parte, sigue diciendo: «Yo jamás he dudado de que al final, mucho después de mi época, se abrirá paso el análisis».

Lo que irritaba a Freud en relación con el benevolente marginal Zweig era su insistencia en las conexiones del psicoanálisis con

436. Freud, *Die Bedeutung der Vokalfolge* (1911), en *Gesammelte Werke*, vol. VIII, pág. 347 (trad. cast.: *El significado de la aliteración de las vocales*, vol. II).

La escritura del nombre de Dios como *Yahvé* sólo la adoptó Freud a partir del *Der Mann Moses* (trad. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, op.cit. vol. III).

437. *Die Traumdeutung*, cap. II, págs. 105 y sig.

Nietzsche. Le era desagradable comprobar hasta qué punto Zweig veía en sus teorías la culminación de intuiciones nietzscheanas: por ejemplo, de *El nacimiento de la tragedia en Totem y tabú*, pero también de la subversión de todos los valores, de la superación del cristianismo, de la liberación de la vida pujante respecto al ideal ascético y de la configuración de un verdadero Anticristo. A Freud le gustaba verse alabado, pero no que se le atribuyesen, sistemáticamente, determinadas ascendencias. Su reacción era la propia de la pedantería de un maestro.

En este contexto de rechazo hay que aludir al ejemplo del lapsus de vocales en que incurrió Freud y que aparece en una carta a Arnold Zweig donde le agradece el envío de su obra, *Bilanz der deutschen Judenheit* 1933. En ella le pide que sustituya la expresión «subconsciente», de acuerdo con las normas de la escuela, por «inconsciente» y que corrija dos nombres prominentes de la misma que había escrito mal. Pero esta breve carta no empezaba con esto, sino evocando la vieja historia de «Los diez mil», cuya retirada a través del Asia Menor había narrado Jenofonte. Todo el que hubiera leído en el *Gymnasium* la *Anábasis* conocía aquella expresión conmovedora al avistar de nuevo el mar: *thálassa, thálassa*. Freud lo escribió, como es lógico, en griego, ampliando el relato de ese momento histórico con una anécdota anticipadora, más propia de un maestro de escuela: Jenofonte —que, en realidad, desde la distancia a que estaba, creyó que su gente profería gritos de guerra— habría hecho la observación, al oírlo, de que también podría decirse *thálatta*. Y una vez que se hubo despachado con este anticipo humanístico, Freud habla, a su vez, de los ya mencionados deseos de corrección.⁴³⁸ Esto merecería muy poco la atención si al día siguiente de esa carta no hubiera mandado otra. Se habría percatado de que en aquella había escrito *thálassa* de forma incorrecta, con dos *lambdas*. Como es lógico en un psicoanalista, ya había descubierto el motivo del lapsus: el enfado por las incorrecciones del escrito de Zweig, la falsa denominación del inconsciente y de algunos de sus discípulos. Mediante la anécdota de Jenofonte había querido expresar, de forma indirecta, aquello que él en otro lugar llamara el «narcisismo de las pequeñas diferencias»; sin embargo, se le interpuso el eros pedagógico del maestro de escuela y disculpaba así al destinatario de la carta: «Probablemente usted no tenga la culpa de estas pequeñas trans-

438. Carta de Freud a Arnold Zweig, 3 y 4 de abril de 1934, en *Briefwechsel Freud-Zweig*, Francfort, 1968, págs. 81 y sig.

gresiones, pues en este asunto de las correcciones usted no lo tiene tan fácil como otros». Y de este modo seguía actuando el sujeto oculto. Daba satisfacción al reprendido al parecer que el censor le revelaba una parte de su propia, si bien pequeña, ignorancia, pues habría transgredido las reglas de la «rica ortografía griega». Esto tuvo que chocarle al otro y le daba pie, a su vez, para echárselo en cara a aquel a quien había comenzado tratando en la carta como «Padre Freud».

Lo importante en esta historia, tanto para quien recibió las dos cartas como para el que las tiene ahora delante es que Freud incurrió en un lapsus al juzgar su presunto lapsus: en realidad, había escrito la palabra de un modo totalmente correcto. Daríamos algo por ver lo que volvería a decir el psicoanalista respecto a este hecho. Pero es evidente que Zweig no aprovechó la ocasión que se le brindaba, cometiendo él mismo el lapsus de dar la corrección por autorizada, sin tomarse la molestia de consultar sobre si se había producido o no esa falta. Feliz de que Freud mostrara con él su lado paternal, dio por bueno el lapsus y le envió esta contestación: «Y que usted interpretara con tal extrema prontitud el pequeño lapsus de una carta de la manera que lo ha hecho es realmente paternal y encantador por su parte...».⁴³⁹ Por suerte para él, el destinatario no era un analista; de lo contrario, habría tenido que volver hacia el mismo Freud su interpretación acerca del triunfo del eros pedagógico sobre la pedantería: no había ningún lapsus, por lo tanto tampoco ningún eros de esa especie. La autocorrección y su autointerpretación acentuaban aún más esa carencia. De cualquier modo, Jenofonte sólo hubiera quedado escandalizado de oír que en un momento como aquél de excitación extrema le presentaba como a un hombre sereno ocupado en hacer una observación sobre las diferencias de índole fonética entre los griegos. El lector posterior se percató perfectamente de que el destinatario habría tenido que notar lo poco benevolente que era Freud en el aprovechamiento de las posibilidades de la anécdota, que, con todo, encierra un componente de liberalidad que las correcciones de Freud no admiten: en el uso de las expresiones y los nombres de su ortodoxia la tolerancia brilla por su ausencia.

Para atajar la satisfacción que pueda apuntar en el espectador por el enredo del autoanalista entre las mallas de la red del propio sistema, hemos de insistir en la diferencia entre lo escrito y lo oral,

439. Carta de Arnold Zweig a Freud, 23 de abril de 1934, *ibid.*, 84.

que es lo que hace del episodio algo instructivo. La escena nostálgica de los griegos junto al *póntos* reviste un carácter puramente oral. Lo que pudiera haber herido los oídos de un ateniense como Jenofonte hasta el punto de ponerse a refunfuñar en medio de los gritos de júbilo de sus hombres era escuchado tanto por él como por todos los otros. Lo que Freud no es capaz de pasar por alto como un lapsus deslizado en una carta —la duplicación del carácter *lambda*— habría pasado inadvertido en el griterío de los diez mil y, por consiguiente, lo escribiera como lo escribiera el autor, no tendría ninguna importancia para su comprensión. No se trata aquí de un asunto idiomático de las diferentes etnias griegas, sino de un *ortografismo* de humanistas, que, por cierto, suelen marcar las faltas con mayor acritud de lo que aquellas tribus hubieran podido hacerlo jamás. Sólo la hiperinterpretación analítica convierte un inocente descuido en la solapada maldad de aquel inconsciente cuya injerencia ha de tener de su lado la presunción de ser la verdad desnuda. Con respecto al destinatario de la carta, un mecanismo perfectamente montado de pasar por alto lo que le conviene le guarda de percatarse de la quiebra total de lo paternal. Dado que se trata aquí de un proceso que comprende unos cuantos pasos en el tiempo y el espacio, aquel inconsciente —cuya escritura incorrecta por parte de Zweig había desencadenado todo— sólo puede desplegar el refinamiento y el encanto de su maldad por medio de la escritura. Formulado como tesis: hay una afinidad del aparato psíquico, tal como lo quería entender Freud, con la índole de la escritura.

Errores de escritura en la protocolización del sueño son algo así como reelaboraciones de la misma elaboración onírica. De la exactitud diplomática con que Freud incorpora a *La interpretación de los sueños* las actas levantadas sobre los mismos se puede deducir lo definitivamente que representa el texto procedente del recuerdo al mismo recuerdo. En el sueño de la Estación del Oeste, que tiene un tono de rebeldía, al principio del mismo entra un demagogo en una asamblea de estudiantes haciendo manifestaciones burlonas sobre los alemanes, ante las que el soñador reacciona de tal manera que refleja esa reacción en el mismo sueño y después la subraya, al hacer el protocolo del mismo, mediante una errata: «Yo me enfurezco, *por lo tanto me enfurezco*, pero, con todo, me sorprendo de mi propia forma de pensar». Acerca de esto, Freud añadió en una nota que, «aparentemente, por descuido» no habría reparado en esta repetición, «deslizada en el texto del sueño», pero que él lo había dejado como estaba, al revelar el

análisis «la importancia que eso tiene».⁴⁴⁰ Prescindiendo del hecho de que el recuerdo manipula el material onírico, hasta las perturbaciones producidas en el proceso de su escritura nos hacen reconocer algo así como distintas posiciones al respecto. La susodicha nota en que se toma distancia de ese suceso peca, más que de inexacta, de ligera, al hablar del «texto del sueño», en vez del texto de la noticia sobre el sueño. No por casualidad este sueño es justamente un sueño con una secuencia tan atrevida de asociaciones en serie que incluso el lector del texto impreso —con todas las ayudas tipográficas a su alcance— tiene dificultades para seguirlo.

Aquel demagogo del sueño empezaba declarando que la flor favorita de los alemanes era la «uña de caballo» [*Huflattich*]; el intérprete del sueño no sólo encuentra en la expresión el indecoroso *flatus*, sino también el soberbio comienzo de la inscripción de un medallón que conmemora la aniquilación de la Armada Invencible: *Flavit et dissipati sunt*. Esta sentencia vigorosa sin sujeto, relacionada con la tempestad que había dispersado la flota española, formaba parte del plan de vida freudiano; debería servir, «medio en broma, como epígrafe del capítulo sobre “terapia”», cuando él llegara a hacer una exposición detallada de su concepción y del tratamiento de la histeria. Al menos, esto es lo que nos comunica en *La interpretación de los sueños*, dejando abierta la cuestión de si los vencidos serían los adversarios de su teoría o bien los síntomas de los pacientes.

Ahora bien, el destino de los inventores de procedimientos analíticos o hermenéuticos es que un día ellos mismos se conviertan en objeto de comprobación de sus métodos. Cuando caía él mismo bajo la luz del foco de sus propias dilucidaciones, Freud reaccionaba siempre con desagrado. Uno de sus primeros alumnos, el número veintidós en la primera lista del grupo vienés de la Asociación Internacional de Psicoanálisis, Fritz Wittels, no sólo se convirtió en el promotor de la enemistad de *Die Fackel*, la revista de Karl Kraus, sino que también fue autor de la primera exposición biográfica de Freud, con observaciones indiscretas de una serie de lapsus, presuntos o reales, del maestro. Éste, en un apéndice de 1925 al sueño de la Estación del Oeste, se ve obligado a dejar constancia de la objeción de un «biógrafo no invitado» (una categorización no poco significativa) de que él había leído mal o falseado la sentencia de aquella moneda conmemorativa inglesa, al omitir el sujeto de la terrible tempestad, cuyo nombre

440. *Die Traumdeutung*, cap. V B, pág. 180, A. 1.

figuraba allí: el nombre divino de Jehová, de lo que uno no tendría que sorprenderse, tratándose de un ateo declarado como Freud; en la cita shakespeariana de la interpretación del sueño de las Parcas, había incluso sustituido el nombre de Dios por el de la naturaleza.

Por lo que se refiere a la sentencia sobre la Armada, Freud no quería darse por conforme con dicho reproche, pero tampoco recurrir, como había hecho ya en la nota de 1911, a la prohibición de pronunciar el nombre de Dios. En 1930 amplió el apéndice de 1925 refiriéndose a la configuración de la moneda conmemorativa. ¿Tan importante se le había hecho ahora explicar su trato con el nombre de Dios? En cualquier caso —sigue diciendo la nota—, en el medallón el nombre de Jehová estaría escrito en caracteres hebreos y con una nube de fondo, con lo que la relación del nombre con la inscripción quedaba hasta tal punto abierta «que se lo puede considerar algo perteneciente tanto a la imagen como a la inscripción».⁴⁴¹ Uno quedará sorprendido, más que del hecho de que Freud se haya decidido por la lectura más sucinta del texto, de que tuviera por pobre la objeción de un contraataque que le hacía culpable de algo que él mismo, justamente, quería impugnar. Quien cree saber tanto sobre el carácter taimado de aquel inconsciente que ha asumido ahora el papel del *genius malignus* cometerá sus errores ya de puro miedo de cometerlos.

En su *Autobiografía*, Freud recapitulaba sucintamente el resultado de su teoría onírica diciendo que el sueño manifiesto, si bien es verdad que «sólo es una traducción desfigurada, abreviada y mal entendida» de aquel «producto conceptual» que se mantiene latente, es, con todo, «la mayoría de las veces, una traducción en imágenes visuales».⁴⁴² El lector de *La interpretación de los sueños*

441. *Ibid.*, cap. V B, pág. 183.

De una forma evidente y más apodíctica en el sueño de Hércules, Gulliver y Gargantúa (cap. VI, H. IV; pág. 383): «Que toda la basura desaparezca tan rápidamente ante el chorro es el lema *Afflavit et dissipati sunt*, con el que yo me propongo titular el apartado sobre la terapia de la histeria». Suena casi ominoso que Paul Schreber conozca también el lema del medallón, en cuyas *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* se ilustra con él la frase «Dios hace también el temporal». Freud no tuvo el libro, publicado en 1903, hasta 1910, libro que le posibilitó analizar, *partiendo de las actas* (1911), su único caso psicótico. La excitante suposición de que Schreber pudiera haber leído *La interpretación de los sueños* queda desvanecida con la divergencia en la transcripción de la frase: *Deus afflavit et dissipati sunt*.

442. Freud, *Selbstdarstellung*, cap. V, pág. 72 (trad. cast.: *Autobiografía*, op.cit., vol. III).

dudará en encontrar esta constatación adecuada a los materiales. Los sueños son representados, es cierto, en ámbitos visuales, pero las acciones oníricas son, en su mayoría, actos verbales, de naturaleza oral o escrita. Y esto no sólo por lo que se refiere a la metafórica, sino ya en sus mismos contenidos. La personalidad peculiar del soñador Freud desempeña en ello, con toda seguridad, un papel importante. A la pregunta de si pertenece esencialmente al sueño el transformar conceptos en imágenes que uno cree experimentar sensorialmente Freud contesta, de una forma consecuente, que «no todos los sueños muestran una transformación de una representación conceptual en una imagen sensorial»; hay sueños que consisten, más bien, «en conceptos y a los cuales, sin embargo, no se les discutirá por eso su condición esencial de sueños».⁴⁴³ Un ejemplo sería un sueño del propio Freud, cuyo título lleva esa expresión, por lo demás, desconocida, pero de amplias resonancias humanísticas: «Autodidasker».

El trato que la interpretación onírica dispensa a los nombres presupone que éstos no sólo pueden ser oídos, sino, literalmente, vistos; por ejemplo, el paso de la expresión *Knödel* [las albóndigas] del sueño de las Parcas a *Knödl* (el asunto Knödl), para encontrar el «puente verbal» que conduce al nombre de un respetado profesor llamado Fleischl, así como al de otro profesor, Brücke, en cuyo Instituto confiesa Freud haber pasado sus horas más felices. Si el abusar de los nombres genera disgusto, Freud lo disculpa —totalmente de acuerdo con el ansia de venganza descubierto en la vida onírica— como un «acto de desquite» de que incluso su propio nombre haya «sido víctima innumerables veces de tales bromas idiotas». Lo cual le da pie, a su vez, para pensar en Goethe. En relación con un verso de Herder que hacía burla de su nombre aseguraba que si nos mostramos tan sensibles en este asunto del propio nombre es porque hemos crecido con él como si fuese la propia piel. Lo cual lleva a uno de los pocos pasajes en donde al propio autor le parece que si la cosa no ha ido aún demasiado lejos, sí es insuperable como juego conceptual, pues justo en su centro había emergido, sorprendentemente, uno de sus propios problemas vitales: «Advierto que esta digresión sobre el mal uso de los nombres únicamente iba encaminada a preparar esta queja [sobre el mal uso del propio]».⁴⁴⁴

En el centro de esto puede surgir también algo que el intérprete no acaba de decidirse a revelar, «por ser demasiado grandes los sa-

443. *Die Traumdeutung*, cap. VII B, pág. 436.

444. *Ibid.*, cap. V B, pág. 179.

crificios personales que exigiría». El lector ha de dar por supuesto que el autor está aquí en posesión de la interpretación, mientras que, en algún caso todavía más difícil, se daría en ese centro una resistencia que incluso el intérprete confiesa no poder vencer. Hasta en el caso de un sueño tan antiguo como el de *Irma* el intérprete concede, en un determinado pasaje, que presiente que «la interpretación de este pasaje no ha llegado lo suficientemente lejos como para atrapar todo su significado oculto». Se ha de suponer que en todo sueño hay una zona de oscuridad similar: «Todo sueño tiene, al menos, algún pasaje en que es insondable, un ombligo, por decirlo así, que le pone en conexión con lo desconocido».⁴⁴⁵ La metáfora de esa indisoluble zona oscura del sueño como «ombligo» es más que un valor límite de la interpretación onírica y más que una simple confesión de que se hace alto ante el último enigma, que no le está permitido tocar ni siquiera al hermeneuta, con todas sus exigencias de penetración del sentido. Es como si se afirmara que justamente eso *inexplicado* representa el centro de vinculación entre el sueño manifiesto y latente. Acaso el *en sí* de los sueños sea ese núcleo intocable del pensamiento del sueño, tan desnudo como —precisamente por ello— incomprensible, que aparece en la labor onírica.

Esa vinculación de la legibilidad del sueño con un trasfondo insondable no parece encontrar apoyo en la teoría correspondiente. Pues, ¿qué pinta aquí algo insondable tratándose de un instrumento que se proporciona a sí mismo el aparato psíquico para llevar su pensamiento, aunque sea en clave, a su destinatario, a fin de que éste llegue, como lector de ello, a la posesión plena de sí mismo? Postular que queda un resto, y no pasajero, sino definitivo, inaccesible a la interpretación onírica parece estar en contradicción con la sistemática de esta teoría. Pero sólo en relación con la función del sueño como satisfacción de deseos puede decidirse qué es lo que está permitido o no llamar *esencial*. Aceptada su función de cumplimiento de deseos, ¿se puede dar aún esa oscuridad impenetrable?

Ni siquiera queda explicado cómo se relacionan con la función de la satisfacción de deseos las principales formas de la interpretabilidad, de la iconicidad y de lo escriturable. Si en la interpretación de los sueños se tiene en cuenta, primordialmente, la reincorporación de un suceso resistente o difícilmente captable al contexto experimental del sujeto, basta, para el éxito, con que el sueño pueda

445. *Ibid.*, cap. II, pág. 101.

ser entendido como una configuración de identidad que salva esa hendidura del dormir, que le es peligrosa. La interpretación onírica tendría que mostrar que allí no hay nada ajeno a la mismidad del yo; lo único que aparece allí es lo familiar, lo acostumbrado, si bien envuelto en un hábito inusual. En esta concepción más modesta de la satisfacción de deseos como un relleno y una simple reposición de la identidad, la interpretación del sueño no tiene que ocuparse de otra cosa que de «sustituirlo por algo que encaje, como un miembro de pleno e igual valor, en el encadenamiento de nuestras acciones anímicas».⁴⁴⁶ Y ya no tiene que poner mayor empeño en diferenciar lo que es representable en imágenes o por escrito. Se puede ir un poco más lejos: la *teoría* onírica —en cuanto forma de satisfacción del deseo de autoafirmación— bastaría ya para calmar la irritación producida por los sueños; la legibilidad de los sueños particulares no tendría otro significado que poner en práctica y mantener la teoría. La especificación de las satisfacciones de los deseos va más allá del anhelo general del sujeto de que no le pase nada sin sentido. Dicho hiperbólicamente: sería completamente superfluo interpretar o hacer interpretar los propios sueños si pudiéramos estar ciertos de que no son sucesos *trascendentes*. El miedo —no sólo soñado, sino basado en el fenómeno mismo del sueño— es de que nosotros podamos ser dominados por algún otro como por nosotros mismos.

Justamente en este punto la teoría onírica de Freud desemboca en las viejas preocupaciones filosóficas sobre el principio del *nexus idearum*, conforme al cual cada representación es traída a la conciencia por las anteriores y tiene que ser asegurada mediante su consistencia con ellas. La integración del sueño en la historia del individuo presupone que la *legibilidad* del sueño sólo se mantiene en pie para el propio soñador, por lo que éste debe ser estimulado a un *autoanálisis*. Haciéndose igualmente claro que esto no siempre se puede conseguir y que la *interpretación* tiene que ser enseñable y practicable. Al servicio de ello está la resimbolización del sueño a partir de los componentes de la filogénesis. Facilita al analista la labor de hacer legible el sueño ajeno, pero mengua las seguridades de la teoría en relación con el talante autógeno de los sueños como una salida a la luz del más antiguo principio de sentido: nada ocurre en vano y nada se pierde.

Están irreconciliablemente enfrentados el sueño como puente de sentido de una identidad e historia que salva el abismo del au-

446. *Ibid.*, cap. II, pág. 89.

toperdersen en el dormir y el sueño como una entrada de la identidad y la historia de la humanidad en la conciencia individual, que, en esta segunda perspectiva, no tiene ninguna posibilidad de auto-comprensión. Quizá esa antinomia quede ilustrada con el hecho de que Freud pusiera en conexión la falta de éxito de la «interpretación onírica» con la íntima dependencia en que el sueño está con la lengua, postulando para cada lengua un mundo onírico en correspondencia con ella y deduciendo de ello también la intraducibilidad de la «interpretación onírica» vinculada a su autoanálisis: «Por lo regular, un sueño es intraducible a otras lenguas y, por ello, también —pensaba yo— un libro como el que aquí presentamos».⁴⁴⁷ Claro que, entretanto, esto último ha sido rebatido.

447. *Ibid.*, cap. II, págs. 91 y sig.

EL CÓDIGO GENÉTICO Y SUS LECTORES

No es casual que haya sido un físico teórico, Erwin Schrödinger, quien expresara, en unas conferencias sobre *What is life?*, un tema no de su especialidad —la primera de las cuales pronunciada el año 1943 en Dublín, lugar adonde había ido a parar, sin querer, por razones políticas—, la siguiente idea: el material hereditario de la célula, el potencial total de la posterior evolución de un organismo, puede ser entendido, en los cromosomas del núcleo celular, de una forma análoga a una escritura cifrada. En esta concepción deberían cumplirse dos condiciones, determinantes del fenómeno de lo orgánico: por un lado, un alto grado de estabilidad del factor hereditario frente a los múltiples influjos de índole microfísica de su entorno, debidos, sobre todo, al incesante termodinamismo de los átomos; por otro, un grado —a largo plazo tampoco de poca importancia— de capacidad de transformación que posibilite una evolución selectiva. Éste tendría que ser, no obstante, tan limitado que no abarque al todo ni a las funciones parciales vitales del mismo. Yo sospecho que la metáfora de la legibilidad ha irrumpido aquí a partir de esta segunda condición, ya que el grado de alterabilidad de un texto por culpa de los errores que casualmente en él aparecen da más luz que cualquier otro hecho elemental sobre la genuina función del aparato genético.

Se ha de observar, en relación con la génesis de esta ocurrencia tan rica en consecuencias, que Schrödinger ha actualizado, independientemente incluso de la problemática del genoma, aquel viejo conjunto metafórico, en donde él está a punto de integrar una nueva e inesperada pieza. Cuando se pone a presentar la estabilidad de las moléculas como dependiente de su estado energético —haciendo tanto de la identidad como de la mutabilidad magnitudes dependientes de la temperatura— expresa el descubrimiento, para él, decisivo en una fórmula que suena a anacrónica: «El gran desenmascaramiento de la teoría cuántica consistió en descubrir

que había inconstancia en el libro de la naturaleza y, por cierto, en un orden de cosas donde según las opiniones hasta entonces dominantes todo lo que no fuera constancia parecía no tener sentido». ⁴⁴⁸ Acaso se podría decir que esa referencia a una gran y vieja tradición metafórica era de lo más natural, porque se había producido un cambio en la escritura de la naturaleza cuyo alcance sólo podía ser convenientemente dilucidado mediante un acontecimiento característico de la época en la presentación de la tradición cultural, esto es: mediante el tránsito de la continuidad lineal propia de la escritura de todos los manuscritos antiguos y de la Alta Edad Media a una forma de escritura y, finalmente, de impresión con una articulación verbal discontinua.

En la vuelta de la metáfora de la legibilidad había colaborado ya, antes de Schrödinger, Max Planck. ⁴⁴⁹ La meta ideal del físico sería, ciertamente, el conocimiento del mundo exterior, pero sus instrumentos cuantitativos de investigación jamás le comunicaban, directamente, nada sobre él; «sólo un determinado mensaje, más o menos inseguro, o bien, como dijera en una ocasión Helmholtz, un signo transmitido por el mundo real y a partir del cual él intenta sacar sus conclusiones, de una manera análoga al filólogo que ha de descifrar un documento primitivo, proveniente de una cultura totalmente desconocida para él». Así como el filólogo tiene que suponer que aquel escrito encierra algún sentido inteligible, antes ya de haber averiguado cuál, así también el físico supone que la naturaleza se mostrará como algo sujeto a determinadas leyes, antes de conocer cuáles son o de conocerlas por completo.

Lo que distingue el uso que hace Planck de las metáforas del tradicional lenguaje cifrado de la naturaleza es su doble suposición de que allí no habría nadie que quisiera comunicar algo, pero tampoco ocultar nada. El documento primitivo no es un vestigio que haya sido *dejado en herencia* a la posteridad, no es un monumento conmemorativo, sino únicamente una huella del pasado; y su carácter enigmático se basa en una serie de condicionamientos no estipulados por voluntad humana alguna, sino adheridos fatalmente al transcurso del tiempo. Pero lo que podrá ser descubierto de nuevo primero tiene que estar olvidado. De modo que incluso la

448. Erwin Schrödinger, *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell. Based on Lectures delivered under the auspices of the Institute at Trinity College, Dublin*, febrero de 1943 (Cambridge, en 1944; Berna, 1946), Munich, 2ª ed., 1951, pág. 70.

449. Max Planck, «Positivismus und reale Aussenwelt», conferencia de 1930, en *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, Leipzig, 1933, 3ª ed., 1943, pág. 174.

facultad de investigar la naturaleza que tiene el físico depende de un enorme distanciamiento respecto a todo contacto inmediato con la naturaleza, del cual la evolución orgánica y cultural ha sacado al hombre. Como miembro de aquella cultura desaparecida de donde procede el documento primitivo, uno no hubiera necesitado —ni tampoco la hubiera podido conseguir— la forma de comprensión que se les abre al filólogo y al historiador. Como contemporáneos de algo, estamos, en cierto modo, ciegos, a la hora de percibir lo que constituye el espíritu de la época, aunque éste nos domine; de una forma análoga, como seres naturales tampoco tendríamos ninguna oportunidad de saber, acerca de la naturaleza, lo que la teoría hace posible saber sobre ella. Sobre todo, no tendríamos ningún motivo para hacerlo. No es únicamente la *memoria* la que hace de nosotros unos lectores de la realidad humana, sino también la *oblivio*, el olvido. De modo que no ha sido la ciencia lo que primero nos ha separado de la vivencia inmediata, presunta o real, de la naturaleza, sino que esa separación tuvo que darse antes, a fin de que nosotros nos convirtiéramos en sujetos de objetos teóricos. Afectado por las renunciaciones que ese logro ha ido imponiendo cada vez más, el sujeto teórico intentó representarse a sí mismo como el lector del libro de la naturaleza provisto de la facultad de ir asignando sentido, a quien la imbricación del olvido y del recuerdo le proporcionaría, al menos, un aminoramiento del grado de mediatización.

Para la trasposición de la metafórica de la legibilidad de un estado de cosas físico al estado biológico del que se ocupará Schrödinger un decenio después de la conferencia sobre teoría del conocimiento de Planck hay que tener en cuenta algo fundamental: si bien el texto genético está contenido en todas las células del organismo, durante ese trecho crítico de su paso de un individuo a otro en la reproducción sólo está representado por un único ejemplar, de manera que, por decirlo metafóricamente, no puede sacarse de ese texto, como pasaría con el de los manuscritos, ninguna conclusión sobre un texto primitivo idéntico. Ante el hecho de ese paso angosto tiene poca importancia el que en el organismo adulto de un mamífero haya 10^{14} células con idéntico contingente de información. Y en esa angostura ni siquiera es la célula la última de las magnitudes: el control central de la célula representa, una vez más, una parte insignificante dentro del volumen total del cuerpo celular. Sin embargo, «una sede central así tiene un poder tan grande sobre cada célula en particular que podríamos compararla tranquilamente con la sede de un gobierno local, el cual, gracias a

la común codificación de su escritura, trata fluidamente con los otros cargos del mismo tipo, distribuidos por todo el cuerpo». ⁴⁵⁰ El orador se creyó en el deber de disculparse expresamente por dar una visión tan popular del asunto: se trataría de una exposición algo fantástica, «que casa más con un poeta que con un hombre de ciencia».

Sorprende el carácter especulativo de la forma de proceder de Schrödinger, a partir de meras consideraciones que tienen que ver con la física cuántica. Tampoco podía ser de otro modo. No conocía nada de la química del material hereditario y sus funciones. Pero probablemente no sea una pura casualidad el que en el mismo año de las conferencias dublinesas de Schrödinger se produjera el hallazgo decisivo para esta cuestión: el bacteriólogo Oswald T. Avery descubrió, en 1943, que el material nuclear extraído de determinadas bacterias podía operar en células de otras bacterias transformaciones mediante las cuales se implantan en ellas características de la célula inicial. Avery no sabía aún la explicación de que el ADN en que consiste el gen se pueda instalar en el lugar del ADN de la célula huésped, casi como ocurre cuando en los antiguos códigos una nota que estaba al margen se cuela, al copiar el texto, en el cuerpo del mismo; en ambos casos, por la ignorancia del copista sobre el sentido y el entendimiento del conjunto.

Schrödinger, que no sabía nada de este descubrimiento, tuvo, a la larga, mucho éxito con la selección de su metáfora, pero en aquel momento él no estaba muy seguro: en la última de aquellas conferencias se refugió, por decirlo así, en una tradición metafórica casi antinómica respecto a la otra. Por mucho que su refinada estructura de dirección tenga algo que ver con lo que es la escritura y la legibilidad, el organismo sería semejante al mecanismo de un reloj. ⁴⁵¹ Los contemporáneos, todavía desacostumbrados a la virtualidad futura de la metáfora de la codificación, deben de haber respirado aliviados cuando de aquel mundo de comparaciones en torno a la escritura y al libro, que daban, más bien, una impresión de ocultismo, se volvía a recurrir al mecanismo de relojería, acreditado durante más de medio milenio. Por un momento, pudo barruntarse lo enemigos que eran entre sí, por sus implicaciones, esos dos mundos de imágenes.

Schrödinger, así pues, no sabía aún nada de la naturaleza química, de la polimerización de las moléculas genéticas, aunque te-

450. E. Schrödinger, *Was ist Leben?*, Munich, 2ª ed., 1951, pág. 112.

451. *Ibid.*, págs. 120 y sig.

nía una clara idea sobre la estructura de los cromosomas y la localización en ellos de los factores hereditarios. De ahí que no pudiera todavía comprender la relación entre la estabilidad y la mutabilidad del genoma como resultado del ensamblaje de un primitivismo en grado sumo con el quimismo más complejo. Alcanzar la complejidad a base de combinaciones de primitivismo iba a significar llenar el vacío que se abría entre la metáfora y su modelo, liberando al código genético de su procedencia *metafórica* y convirtiéndolo en un esquema *hipotético*. Con ello quedaba desestimada, de una vez por todas, la esperanza o el miedo de que a la inmensa multiplicidad de características hereditarias podría o tendría que corresponder un número igualmente inmenso de especificaciones químicas en los genomas. La molécula como cadena de un pequeño número de monómeros específicos obligó a cambiar el rumbo de las expectativas.

Si Schrödinger veía el conjunto de los factores genéticos del núcleo celular como una escritura codificada, ¿quién era entonces el lector, metafóricamente inevitable, de su texto? Es sumamente interesante que el físico recurra aquí a un viejo *personaje de parada* de su disciplina, si bien en el siglo de la estadística mecánico-cuántica éste no iba a hacer ya valer sus derechos: el *demonio* de Laplace.

Esa ficticia inteligencia cósmica, que no debía representar sino el concepto límite de la capacidad de rendimiento de una física determinista, se convierte ahora en el lector del código cromosómico. Se convierte en el experimento mental de una instancia que, en virtud de la disposición genética, podría leer y predecir el producto resultante de la ontogénesis. Bajo las condiciones que ponía Laplace esto hubiera significado que el *demonio* habría de tener ante sí la totalidad del potencial genético como el estado de un sistema físico férreamente determinado, a partir del cual podría predecir, mediante una serie de ecuaciones diferenciales, cualquier otro estado de dicho sistema, independientemente de que el momento dado fuese del pasado o del futuro.

El *demonio* laplaciano mide, o hace medir, lo que, para él, es actual, pero su procedimiento, aplicado a cualquier otro punto temporal, es el propio de una inferencia causal. Contempla lo que tiene ante sí de una forma exactamente igual, sea como resultado de un proceso ya hecho o como aquello que él hubiera de predecir; el concepto de un *organismo completado* no representaría para él, en absoluto, un estado señalado de ese sistema. Los estados del mismo son, para él, todos del mismo valor. El espíritu que se represen-

tó Laplace, a quien «se evidenciaría, de inmediato, cada relación causal», podría, teniendo ante sí el material cromosómico, «predecir, partiendo de esa estructura, si el óvulo, en condiciones adecuadas, se desarrollará hasta convertirse en un gallo negro, una gallina de piel manchada, una mosca o una planta de maíz, una rosa de los Alpes, un escarabajo, un ratón o una mujer». ⁴⁵² Ésta es, pues, la variante de Schrödinger sobre el espíritu de Laplace.

Si eso fuera así, el genoma seguiría siendo un haz de factores causales y su representación como escrito codificado sería del todo insuficiente. Pues un escrito, en cuanto tal, no produce el estado descrito o prescrito por él. Es algo así como un dispositivo auxiliar, la receta según la cual otro mecanismo distinto produce lo que él describe. El traer a colación el *demonio* laplaciano está aquí de sobra, ya que él sólo puede desplegar su omnisciencia tratándose de sistemas cerrados. Pero la escritura en clave del genoma no es el sistema cerrado cuyas transformaciones desembocan, finalmente, en un organismo madurado, sino la receta que, aplicada al material metabólico, produce el macroefecto morfológico.

Un nuevo punto de apoyo para afirmar que, si bien Schrödinger encontró esa metafórica tan rica en consecuencias, no es, para él, como si leyera en ella una concepción completamente nueva en la ampliación que acomete inmediatamente después de haber puesto la vista en el *demonio* de Laplace: los cromosomas serían, «simultáneamente, el código legal y el poder ejecutivo, el plan del arquitecto y el operario del constructor». Y sigue la argumentación de que el modelo molecular de gen que da Delbrück es tan general que no contiene ninguna referencia a «cómo, propiamente, trabaja la sustancia hereditaria». Schrödinger añade que él, personalmente, no espera, en absoluto, que la física aporte algo al respecto «en un futuro próximo», pues los progresos tendrían que venir «de la bioquímica, bajo la dirección de la fisiología y la genética». ⁴⁵³ Y de ahí vinieron.

Algo, por cierto, no ajeno al hecho de que la correspondencia metafórica de Schrödinger fuera tomada al pie de la letra, y acaso muy cerca de la forma suministrada por él hacia el final de su ciclo de conferencias: en analogía con la clave del alfabeto Morse. El número de los átomos específicos, en una codificación así, «para permitir un número de distribuciones casi ilimitado, no necesita-

452. *Ibid.*, págs. 33 y sig.

453. *Ibid.*, pág. 95.

ría ser muy grande». La utilización de sólo dos signos —como el punto y el guión del alfabeto Morse— permite «ya, en grupos de a cuatro, treinta combinaciones distintas». Si se usa un tercer signo más y se hacen grupos de a diez, se podrían formar «29.524 “caracteres” distintos». Schrödinger sigue calculando la cifra de 18 guarismos resultante de combinar cinco signos en grupos de hasta 25 números. Salta a la vista que él llegó muy cerca de los *tripletes* que, de hecho, se dan —los *codones* formados con tres de las cuatro bases de los ácidos nucleicos—, sin poder tomar aún una decisión que tuviese la ventaja de su mayor sencillez. Precisamente la prudencia y contención de sus reivindicaciones mantuvieron abierto el camino para ulteriores realizaciones: él sólo trataba de mostrar que «una clave en miniatura está en una exacta correspondencia con un plan de desarrollo altamente complicado y determinado hasta el último detalle y que, de algún modo, tiene la posibilidad de llevar a cabo la ejecución del mismo». Esa expresión «de algún modo» se encuentra ya definida, como un elemento causal, mediante la fórmula: «La propia escritura codificada ha de ser el factor operante que produce todo el desarrollo».⁴⁵⁴

En 1869 el fisiólogo de Basilea Friedrich Miescher había descubierto el ácido nucleico, demostrando que era, al menos, una de las sustancias que aparecen en los núcleos celulares. Pocas cosas de tan alto rango y tantas consecuencias cayeron tanto en el olvido. Sólo desde la perspectiva de la *historia de los efectos* se podrá mostrar hasta dónde llegó Miescher en la valoración adecuada de su descubrimiento y cuánto más se le pudo acercar aún con el trabajo de toda su vida. El tiempo que se necesitó para recorrer el camino que llevaba desde el descubrimiento de esta sustancia hasta que quedó desvelada su función sumó ocho décadas, en las cuales la teoría genética alcanzó un punto en que su campo de acción se había reducido suficientemente al ámbito del aparato bioquímico. Esto hace que sea menos sorprendente la estricta simultaneidad del proyecto de Schrödinger y el descubrimiento de Avery. Pero justamente a causa de esa simultaneidad de la *especulación* del físico y de las prácticas del bacteriólogo se le escapó a Oswald T. Avery aquella propuesta de interpretación valedera para el hallazgo de trasposición que él había realizado y que le habría hecho entender que la copia de las características de la especie se hacía por medio de esta sustancia del ácido nucleico. Para este último paso la elección metafórica de Schrödinger se hizo quizá más impor-

454. *Ibid.*, pág. 88.

tante que cualquier otra decisión tomada anteriormente en favor de una metáfora.

Schrödinger no estaba a un nivel de reflexión tal que, puesto en la alternativa de elegir entre una *explicación* o una *comprensión* de la naturaleza, hubiera podido decidirse por una o por otra, y ni siquiera hubiera podido considerar importante la demanda de una decisión. Pero a esa diferenciación entre explicación y comprensión va vinculada la tendencia a concebir la metáfora de la escritura genética codificada de un modo distinto a como lo hiciera Schrödinger: a tomar más seriamente, es decir, en sentido literal, las implicaciones de esa forma de discurso en torno al texto cifrado y los modos de comportamiento respecto al mismo. Si un químico, en una conferencia conmemorativa del centenario de aquel descubrimiento del ácido nucleico, se atreve a permitirse una digresión sobre los muchos niveles posibles de investigar la naturaleza, dependiendo de una serie de factores personales o ambientales el nivel que uno elija —el que tiene que ver con el explicar y el que tiene que ver con el comprender—, entonces se sospechará que ha querido hacer una lectura de la selección metafórica de Schrödinger distinta de la propuesta por éste: «A unos se les presenta la naturaleza con una intensidad lírica, a otros en forma de claridad lógica, y todos ellos son los señores del mundo».⁴⁵⁵ Podríamos explicarlo todo y, sin embargo, comprenderlo poco. La discusión sobre cuál de los dos polos de esta alternativa tendríamos que decidírnos nunca se resolverá del todo.

No despierta precisamente confianza el que, por un lado, se atribuya a la comprensión de la naturaleza una intensidad lírica, no quedando, por otro, excluido el que con una visión a tiempo de la cualidad textual de los ácidos nucleicos se hubiera podido alcanzar, asimismo, una dimensión épica: «Si los ácidos nucleicos hubieran sido considerados ya desde el principio como un texto —se estaba lejos de ello— podríamos hoy decir que en menos de treinta años un breve aforismo se había convertido en una gigantesca epopeya». Pero sólo se sabía que los dos tipos de ácidos nucleicos, el ADN y el ARN, aparecen en todas las células vivas; no se sabía en qué función se basaba esa omnipresencia y se ignoraba la estructura de su aparición. Hoy día esto lo sabe, casi podríamos decir, cada niño y esta plausibilidad general tiene algo que ver con

455. E. Chargaff, «Vorwort zu einer Grammatik der Biologie. Hundert Jahre Nukleinsäureforschung», en *Experientia*, n° 26 (1970), págs. 810-816.

la metafórica del código y de la gramática del ADN, con la condición de mensajero del ARN. Allí donde esa metafórica retorna a sus orígenes constituye un acto retórico de un enorme potencial de sugestión.

Por tanto, el mismo año en que se ensayó, por parte de Schrödinger, una física de la herencia como acto central de regulación de la vida y de su evolución, otro fundaba la química de la herencia. Pues del descubrimiento que hiciera Avery sobre la constancia hereditaria en su transformación de un pneumococo se deducía que el quimismo de los ácidos nucleicos era éste y no otro: no sólo el de un único individuo, sino el de toda la línea hereditaria dependiente de él. Es interesante comprobar que el descubrimiento de Avery, como determinante de la vida, resultó fascinante para un químico, no para un biólogo; sólo el químico podía darse cuenta de lo que significaba para su disciplina abrirse al campo con más futuro de todos, el de la genética. El escueto comunicado de Avery en el *Journal of Experimental Medicine*, de 1944, probablemente no produjo en nadie una impresión más profunda que en él, dice Erwin Chargaff un cuarto de siglo más tarde: «Pues yo veía ya ante mí, en oscuros esbozos, los inicios de una gramática de la biología». Sin venir acompañado de la metáfora de la luz u otras propias de la inspiración, esto señala la fecha de una conversión científica. No es casualidad que Chargaff aluda al título del libro de un famoso converso, el cardenal Henry Newman: *The Grammar of Assent*. Y tampoco es menos significativo el que Chargaff, en el curso de esa misma conferencia del centenario, articule la invitación que la naturaleza hace al investigador con aquella misteriosa fórmula con la que a san Agustín se le incitaba a abrir la Biblia: *Tolle, lege!*. Ésa sería también la «eterna exhortación» de la naturaleza.

No es que Avery haya oído algo parecido, pero sí dejó libre el camino a la legibilidad de la naturaleza, como una llamada implícita a tomar y leer: «Avery nos dio el primer texto de un nuevo lenguaje, o, más bien, nos mostró dónde tenemos que buscarlo. Yo me propuse buscar ese texto». Forma parte de la conversión el dejar todo lo otro, dar un giro de 180 grados al timón, y nuestro informante nos confiesa que frecuentemente se preguntó si su actuación era la correcta, «si no hubiera sido mejor no sucumbir a la fascinación del momento». Todo eso —viraje repentino, dudas por sus consecuencias, la subsiguiente incompreensión de aquel desmayo— pertenece a la estilización retórica de la evidencia momentánea de una nueva posibilidad. Si era la propia naturaleza la que

se autoofrecía como algo legible e instaba a ser leída, la responsabilidad que cabe a la curiosidad del investigador es compartida por ella, en cuanto sea la que lo incita.

¿Qué es lo peculiar en esa determinación *literaria* de los efectos del ADN en el proceso vital? Dado que las transmisiones hereditarias no presentan sólo la constancia propia de la especie, sino que también llevan la honda marca de las variantes constitutivas de la individualidad, la consecuencia inmediata del descubrimiento de un agente activo tan químicamente delimitado sería asignar una transformación químicamente verificable del ADN a toda característica hereditaria que aparezca. Con sus reflexiones, Schrödinger había dejado abierto este camino al químico, al considerar al genoma como un sistema físico como cualquier otro y al organismo como una de sus consecuencias. Por lo que la introducción de la metáfora de la escritura adquiriría, en ese caso, una importancia sólo en un ámbito ilustrativo, no teórico.

La otra opción que se le ofrecía al químico era lograr una explicación química que correspondiese a la multiplicidad de las características hereditarias, no mediante una equivalente multiplicidad de sustancias diferenciables entre sí, sino mediante la variabilidad en la ordenación de unas pocas sustancias. Y este procedimiento es también el que hace teóricamente viable el recurso a la metáfora de la escritura. Ésta es la primera y única vez en que el modo de proceder de la escritura ha encontrado una réplica exacta en la naturaleza: representar con una pequeña frase de elementos un número casi ilimitado de variaciones de significado, haciendo de la representación la *causa* de la producción sólo de una forma mediata, es decir, en cuanto *representación ante rem*, escritura pre-escrita.

Fue Chargaff quien percibió esta opción, sacándola del descubrimiento de Avery de que la riqueza de actividad biológica de los ácidos nucleicos se basa, «no en la aparición de unos constitutivos siempre nuevos y aún desconocidos», sino en las secuencias específicas de materiales que siempre son los mismos, en tripletes de los cuatro nucleótidos conocidos. En su informe ilustró esa diferencia con una sola frase: «El prototipo de la diversidad sería, por consiguiente, "*Roma-Amor*", no "*Roma-Rosa*"». Eso sería el trasfondo de la afirmación de que la actividad biológica de la sustancia hereditaria reside en su contenido en *información*.

Ahora se hacía más claro en qué estribaba la legibilidad de la peculiar sustancia genética del núcleo celular, pero con ello no se había conseguido aún, en la cuestión sobre su lector y el proceso

de la lectura, nada que fuere más allá del recurso por parte de Schrödinger al *demonio* laplaciano. El lector seguía siendo un observador ficticio que estaba fuera del propio sistema físico-químico y cuyo acto de leer consistía en la aportación de una perfecta calculadora automática, capaz de suministrar, para un determinado complejo de datos que describa totalmente un estado del sistema, cualquier otro, en un momento distinto, del mismo sistema.

En esta cuestión se llegó más lejos sólo a partir de un breve comunicado que Chargaff hiciera en la revista *Experientia*, bajo el título «Chemical specificity of nucleic acids and mechanism of their enzymatic degradation». Se trataba de la divulgación de determinadas relaciones de complementariedad que aparecen en las secuencias del ADN, «una especie de equilibrio entre los distintos integrantes del ADN, como no ha sido observado hasta la fecha en ningún otro polímero». Ese carácter complementario de los nucleótidos adenina y timina, por un lado, y guanina y citosina por otro, quedó incorporado, bajo el concepto de emparejamiento de las bases —*base-pairing*—, a los primeros modelos de la doble vía del ADN. Éstos aún no tenían una base funcional, fundándose, más bien, en resultados puramente cuantitativos de las frecuencias en que aparecen los distintos nucleótidos con un determinado equilibrio.

Estos hallazgos sobre lo complementario de las bases y la equivalencia de purinas y pirimidinas llevaron a Crick y Watson, en 1953, a la elaboración del primer modelo de la estructura secundaria del ADN, la doble hélice, el doble filamento de un polímero repetitivo. Este modelo ha de representar al gen con todas sus propiedades: su capacidad de reproducción, recombinación y dirección funcional del metabolismo. El gen tiene que repetirse a sí mismo, entrar en combinaciones con otros genes y poder transmitir al organismo —en forma de mandato funcional— la información almacenada en él. Mientras que en el caso de su autocopia el gen opera como una matriz, haciendo surgir del positivo de su copia un negativo y del negativo, a su vez, un positivo, transmitiendo así idénticamente la información en el curso hereditario, la transmisión al organismo idéntico se hace como una transcripción a las correspondientes moléculas del ARN, y de sus enzimas a las proteínas constructoras de la célula. Los lectores son las moléculas del ARN mensajero, ahora asimismo ampliamente conocidas, que transmiten a los ribosomas competentes las órdenes acerca de la construcción de las enzimas y otras proteínas: «Cada uno de estos

mensajeros porta la clave que ha leído en el ADN del genoma para, por lo menos, una proteína». ⁴⁵⁶

Al cabo de un uso tan desaforado de la metafórica de la legibilidad y del lector, nuestro informante, asustado, se hace a sí mismo una llamada al orden: se pregunta si nosotros también presentíamos que aquí hemos incurrido en una «hipóstasis antropomórfica», convirtiéndonos en auténticos gnósticos. Ahora bien: los gnósticos no hacían hipóstasis cuando no sabían cómo salir adelante, sino por su exuberante necesidad de llenar el vacío total que se abre entre lo absoluto y el mundo. La metafórica perplejidad de describir «la magnitud de la labor criptográfica» que tiene lugar en el proceso hereditario puede que sea un antropomorfismo, pero de ningún modo parangonable con las hipóstasis gnósticas, como tampoco lo eran los *demonios* de Laplace o Maxwell. En el tema de la constancia, el hecho de que la naturaleza «sea mucho mejor que Shakespeare, a quien el doctor Johnson reprochaba no poder escribir seis líneas sin hacer una falta», puede dar pie a la tranquilidad e incluso gozo humano. La metafórica de la gramática biológica no sólo ha despertado la temeraria especulación de que científicos futuros podrían escribir en la naturaleza nuevos textos de su propia cosecha; también ha dado mayor profundidad —por mí, que sea simplemente retórica— a nuestra mirada sobre la relación entre *puesta* y ganancia en que se basa la existencia humana: cualquier rigorismo en la capacidad reproductiva de la naturaleza —ya en sí una fidelidad textual esencialmente incrementada en la transmisión, punto por punto, de la información— hubiera impedido que la evolución de la vida permitiese la existencia del hombre en el radio de influencia de su historia. La evolución habría quedado estancada en sus inicios. No habría surgido, en el horizonte temporal de la historia de los planetas, el tiempo que precisa la historia de la humanidad.

Este es uno de los lados: el de la incertidumbre e inseguridad del suelo en que nosotros, como producto de la evolución, nos asentamos. El otro es el del alto grado de seguridad de ese mecanismo de la replicación, en donde el texto sigue siendo reconocible incluso aunque algunos de sus elementos hayan cambiado. Ninguna inteligencia de tipo laplaciano —una inteligencia cuya capacidad de rendimiento se aproxima, con el incremento de la entropía y el éxito de la pulsión de muerte, a sus valores máximos— hubiera podido predecir ni la constancia ni el cambio de los factores genéticos. Esos valores máximos de Laplace significan: ya no hay documentos originarios rele-

456. E. Chargaff, *ibid.*, pág. 815.

vantes, lo legible se hunde en la fútil redundancia de lo fácilmente deducible. Nos encontraríamos de nuevo con el dilema de Leibniz.

La imagen que nos transmite el bioquímico sobre el resultado adonde ha llevado su descubrimiento de una gramática genética es, más bien, sombrío. Ve que, finalmente, acaba instaurándose una «nueva biología dogmática», cuya oferta de explicarlo todo ha pasado por alto, o incluso borrado del todo, precisamente el empuje metafórico que representaba aquel descubrimiento. *La llave del código genético se revela como una metáfora equivocada si se la considera la llave apropiada para una cerradura minúscula [Schloss es tanto castillo como cerradura] que, finalmente, no es sino un castillo en el aire.* Me resisto a citar esto por lo negativo que es; no obstante, ilumina, desde la perspectiva de ese pequeño trecho de la historia de la ciencia, por su cualidad lógica, la tipología de esta *nobleza arrepentida*. Una vez hecho, el haber dejado que una cadena de ácidos nucleicos sea leída, copiada o traducida le parece un procedimiento altamente dudoso: «¿No son todo esto expresiones que, si intentamos pensarlas hasta el final, no hacen sino decolorar aún más la penumbra epistemológica de nuestras ciencias de la naturaleza? Postulamos inteligencia donde, al mismo tiempo, la negamos. Hemos humanizado las cosas, pero cosificado al ser humano».

En este punto se le recomienda al *metaforólogo* una digresión sobre el suceso cuyo centenario diera pie al *trágico sentimiento cósmico* del orador en el acto conmemorativo celebrado en el aula de la Universidad de Basilea: el descubrimiento de la «nucleína» por parte de Friedrich Miescher —«a caballo, entonces, entre Tubinga y Basilea»— el año 1869. En la sobriedad de su lenguaje —lo cual, precisamente, distingue, de forma drástica, al fisiólogo de nuestro bioquímico metido a memorialista— es imposible no ver la parte que en la conceptualización de este nuevo campo de tareas e investigación corresponde a una metafórica fatigosamente elaborada.

Desde 1868 Miescher había aislado, gracias a un nuevo procedimiento de preparación, los núcleos celulares del resto del contenido de la célula y presentado una sustancia fosfórica, que él designó como «material nuclear» (*nucleína*). Miescher había elegido, por la sencillez de su estructura, células de pus. El informe apareció, a causa de la guerra, con retraso, en 1871, con el título «Über die chemische Zusammensetzung der Eiterzellen», en las *Medizinisch-chemischen Untersuchungen* de Hoppe-Seyler.⁴⁵⁷ La demora

457. Friedrich Miescher, *Die histochemischen und physiologischen Arbeiten*, reunidos y editados por sus amigos, Leipzig, 1897, vol. II, págs. 3-23.

de la publicación ayudó a clarificar aún más el alcance de los resultados; por ello, Miescher había hecho llegar al editor, en octubre de 1870, unas hojas más de *Nachträgliche Bemerkungen*, las cuales, sin embargo, permanecieron sin publicar. Entretanto, el concienzudo editor había comprobado y confirmado en células de heces lo mismo que Miescher quería también publicar. En consecuencia, éste aventuró una primera generalización, que Hoppe-Seyler se resistió, de nuevo, a aceptar en su revista: «Se podrá desprender al concepto de núcleo de una serie de exterioridades —referentes a la forma, la magnitud, la refracción de la luz, las relaciones de solubilidad— que no permiten sacar sino meras conclusiones *per analogiam*; la naturaleza del núcleo de los productos en cuestión podrá ser conocida por características que están en una conexión más profunda con sus aportaciones fisiológicas». ⁴⁵⁸

Para todo amante de hacer teorías sobre cómo transcurren los giros que se han dado en la historia de la ciencia no dejará de ser una golosina el ver surgir aquí precisamente la expresión «paradigma». Hay que guardarse, al evaluar la naturaleza del producto que es objeto de investigación, apunta Miescher en su trabajo inédito, «de las ataduras serviles a un determinado paradigma —aquí, por ejemplo, la *nucleína* del pus—, como si fuera el único determinante». Él no quería que se le entendiese como a alguien que habría encontrado ya ese paradigma —paradigma que se revelaría más tarde como cierto—, pero tampoco quería excluir, para no impedir el progreso de la investigación, el que se tomase de aquél al menos la orientación: «Tendremos que volver siempre, tanto como sea posible, a estos rasgos fundamentales, que, comunes como son a todos los cuerpos similares, representan un innegable indicador de su constitución interna». ⁴⁵⁹

Con todo, hacia el final de su vida Miescher estará ya seguro de la importancia de lo empezado por él. Pese a que su contorno no estaba aún claramente delimitado, aquello llevaría a un campo nuevo de conocimientos. Él sabe muy bien, y así lo dice, que su «histoquímica no es más que un primer trabajo preliminar para una futura bioquímica», trabajo preliminar sólo porque en él no se estudia aún lo referente a la procedencia de su «*nucleína*» en un contexto morfológico y funcional; pues precisamente el material que él analizó «no tendría ya las fuerzas y las características más

458. F. Miescher, «*Nachträgliche Bemerkungen*», *Arbeiten II*, pág. 33.

459. *Ibid.*, *Arbeiten I*, pág. 34.

esenciales, de índole química, en que se sustenta el juego vital». ⁴⁶⁰ En esto es a causa de sus miradas de reojo al dinamismo mecánico, más prudente de lo necesario.

El aislamiento respecto al protoplasma de un número suficiente de núcleos celulares —mantenido por Miescher, en condiciones ruinosas, hasta que fueran analizables con un alto grado de pureza— constituyó su trabajo decisivo, todavía lejos de convertirse en una teoría *pura* que posibilitara la transición de la histoquímica de la célula a la del núcleo celular. Sin que le fuese posible aún obtener una reducción óptica de las estructuras del núcleo celular, Miescher andaba ya tanteando cuál era su significado para la reproducción, cuyo fundamento él había empezado a buscar exclusivamente en la química del núcleo celular. Fue la búsqueda de ese *significado* de su objeto lo que se convirtió, para él, en tarea —finalmente letal— de toda una vida. Lo importante fue que encontró rápidamente la transición hacia un nuevo material de investigación, sometiendo a prueba tanto las grandes diferencias específicas como también las pequeñas. La desconfianza inicial de su maestro Hoppe-Seyler, que se mantuvo respecto a un trabajo posterior sobre «Las estructuras nucleares en la yema del óvulo de gallina», lo impulsó a tratar de hallar, además de una generalización de su descubrimiento, el presupuesto de ese grado de diferenciación que nos permitiera explicar que aquí «se había llegado una vez más a un factor nuevo, válido tanto para la vida de los organismos inferiores como de los superiores». El estado de la cuestión en octubre de 1870 era el siguiente: «Entre el núcleo y el protoplasma hay un profundo antagonismo químico, que coincide, pese a las muchas variaciones de conjunto, en todos los organismos». Miescher intentaba superar rápidamente la metáfora macroscópica del «núcleo» —que todavía hoy día no nos lo podemos representar con la seguridad que se ha hecho usual en el trato con el átomo— en dirección a un «concepto de núcleo más preciso». Con vistas a la «naturaleza nuclear» había que cerciorarse de una serie de características que estaban «en una conexión más profunda con sus prestaciones fisiológicas». ⁴⁶¹ El paso a la investigación de los espermatozoides del salmón y, más tarde, de la trucha representó —y no sólo por la facilidad de acceso al material— una jugada feliz. La elección de dos especies tan emparentadas entre sí como éstas estaba aún totalmente determina-

460. F. Miescher a W. His, 28 de julio de 1893, *ibid.*, vol. I, pág. 121.

461. *Nachträgliche Bemerkungen*, en *Arbeiten*, vol. II, pág. 34.

da por la expectativa de que «diferencias químicas pequeñas, pero ya observables», en las cabezas de los espermatozoides pudieran revelarse como causas de la diferencia de especie. Y ésta no era una suposición obvia, pues la teoría de lo hereditario, aún bajo la influencia de la especulación propia de la filosofía de la naturaleza, bloqueaba, de entrada, tales expectativas, e incluso desanimaba a los químicos, que «siguen teniendo poca sensibilidad —y aún menos señales de reconocimiento— para tales pequeñas diferencias».⁴⁶²

Corre el año 1895 y Miescher, que se encuentra en Davos, el lugar de su última dolencia, sigue sin perder de vista la influencia de las teorías especulativas de la herencia sobre el tema de toda su vida. Acerca de la «teoría de los *biontes*», de Altmann, insiste en que ninguno de los hallazgos sobre el desarrollo de la cabeza de los espermatozoides justificaría el que se hablase de una continuidad e identidad de cuerpos celulares a través de las generaciones que trascienda la vida individual: «No hay ninguna continuidad morfológica de los gránulos de *nucleína*, sino solamente una continuidad de índole química».⁴⁶³ Tales gránulos serían «productos de la diferenciación en el desarrollo de las células particulares»; a lo sumo comparten sus particiones, pero su «existencia como unidades morfológicas experimenta, de vez en cuando, una interrupción». El transporte de la especie a través del tiempo no se ha de atribuir a ninguna conservación del sustrato material. Llegado a este punto del camino de su teoría, Miescher concentra sus interrogantes en la fórmula: «¿Se hereda simplemente la sustancia o la forma en cuanto tal?».

El problema dominante, que integra sus investigaciones particulares sobre química nuclear era, para Miescher, el de la fecundación. Ante un público interesado de la ciudad de Basilea —cuya situación proporcionaba al fisiólogo tanta abundancia de secreciones sexuales del salmón del Rin— pudo presentar, como un rendimiento adicional a esa circunstancia ventajosa, el «principio fun-

462. Carta de F. Miescher a W. His, 13 de octubre de 1893, *Arbeiten*, vol. I, pág. 122.

463. Carta a W. His, 6 de agosto de 1895, *ibid.*, vol. I, págs. 127 y sig.

El aquí apostrofado Altmann fue el que consiguió un cambio de nombre para la *nucleína* de Miescher, en «Über Nukleinsäure», art. del *Archiv für Physiologie*, de Du Bois-Reymond, 524. Dado que el propio Miescher había reconocido el carácter de ácido de su *nucleína*, se trataba de una decisión que dependía de la supremacía y el prestigio de las escuelas y de sus órganos de publicación. La potestad de adjudicar nombres es un derecho que no se cede fácilmente.

damental del proceso de la generación».⁴⁶⁴ La opinión entonces dominante, de que la sustancia determinante de la fecundación era un tipo de fermento similar al de las secreciones digestivas, veía en su correspondencia en el óvulo algo así como una coagulación de un sustrato desestructurado anterior. Y hasta Miescher se orientaba según algo entonces tan familiar; tendía a entender el proceso configurador de la estructura a partir de la analogía de la cristalización y del papel desempeñado en ello por el «núcleo». En contra de esto estaba, y de forma masiva, lo que todo el mundo sabía: que los descendientes recibían también una herencia del lado paterno y que esto no podía basarse, en absoluto, en una mera inducción a una suerte de *coagulación* o *cristalización*. Además, con un papel así, la *nucleína* parecía quedar desvalorizada: «¿Cómo la añadidura de una mínima cantidad de una sustancia, ya existente en cantidades holgadas, puede tener una intervención tan decisiva en la economía del óvulo?». Fue esto lo que llevó directamente a Miescher a las puertas del misterio: la fecundación, por obra del espermatozoide, aportaba al óvulo, en el aspecto químico, únicamente lo que éste ya poseía, de manera que por ambos lados había una homogeneidad química.

Pero, de momento, no quedaba otra alternativa que denegar a lo químico el decisivo papel determinante: «De hecho, el enigma de la fecundación no puede estar oculto en el fondo de una determinada sustancia; eso lo podemos afirmar ya hoy día con un alto grado de probabilidad. Lo que actúa no es una parte, sino el todo en cuanto tal, con la cooperación de todas sus partes integrantes».

En contra de la hipótesis de una específica «materia fecundante» en el interior de la célula espermática estaba el hecho, indudable, de la «casi total equivalencia entre el semen y el óvulo». De lo que carecía la agudeza de Miescher para tomar una decisión más firme y hacer una propuesta más clara en esta cuestión era de un conocimiento de los aspectos cuantitativos de la herencia. La comunidad científica de entonces desconocía completamente aquello que el fraile Gregor Mendel había llevado a cabo con toda competencia un decenio antes; y una de las razones de ese desconocimiento tenía también que ver con la inexistencia de una apremiante motivación teórica que llevase a concentrar la atención en experiencias de esa clase. Se empezó a introducir un cambio justa-

464. F. Miescher, «Die Spermatozoen einiger Wirbeltiere», en *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft*, Basilea, IV/1 (1874), págs. 138-208; en *Arbeiten*, vol. II, págs. 55-107.

mente con lo que Miescher dio a conocer acerca de la no especificidad química del sustrato hereditario. Él mismo manifestó que carecía del conocimiento de un conjunto de reglas fenoménicas seguras que le permitiesen entender sus propios hallazgos: «Hasta la fecha, ni los etnógrafos ni los criadores de ganado han podido establecer reglas de un alcance más universal sobre estas relaciones hereditarias». Hasta el cambio de siglo, una vez muerto Miescher, siguió oculto en el trasfondo de la historia que esto lo había hecho ya precisamente un simple cultivador de guisantes.

La tesis fundamental de Miescher, presentada con toda resolución, de que no había sustancias fecundantes específicas y que los hechos de índole química podrían ser, desde una perspectiva más alta, de una importancia secundaria, venía vinculada, para él, con el descubrimiento —probablemente no accesible a alguien que únicamente fuera químico— de que no sólo el equipamiento del espermatozoide, como un núcleo celular casi aislado, ejerce su función fecundante con *nucleína*, sino que la estructuración de este material observable únicamente es decisiva en un determinado estadio de madurez del esperma. No bastaría con haber encontrado el material de los núcleos celulares y haber averiguado, en medio de sus cambios, su identidad. Con ello estaría resuelta a medias la cuestión morfológica. «Del mayor interés sería ahora saber si a través de todas esas desviaciones podemos ir siguiendo el principio más importante y fundamental de la estructura nuclear: es con la ordenación espacial regular y la cooperación conjunta de determinadas partes integrantes como el núcleo se convierte en un órgano tan importante del organismo elemental.»

Sobre esta cuestión no se podría decir nada aún, ya que «la histología no conoce, en absoluto, ningún principio ordenador de la estructura del núcleo». Qué sea o no núcleo es una cuestión que se habría de independizar de cualquier criterio sobre las exterioridades cambiantes y que sólo se debería atribuir, en relación con la función fisiológica verificada en el espermatozoo, a su composición química. Vemos cómo de lo que aquí se trata siempre, prioritariamente, es del concepto del núcleo celular, en el contexto de una situación investigadora óptico-analítica todavía vaga y difusa, cosa que iba a cambiar, casi simultáneamente, con Flemming y Strasburger. En el caso de Miescher se trataba aún de un proceso de reciprocidad empírico-terminológica: la *nucleína*, llamada así por lo microscópico del núcleo, se convierte, a su vez, en el criterio dominante a la hora de definir qué es el núcleo. El descubrimiento

que condujo a ese estado de cosas fue la casi total identidad entre el espermatozoide y el núcleo celular.

Pero si no es la química, sino la estructura de la célula espermática que se basa en la misma lo que representa el específico factor determinante de la fecundación, ¿cómo hay que representarse esa actuación? Si bien todas las reflexiones de Miescher parten de la equivalencia de la célula ovular y la espermática, ven expresada su diferencia funcional en el hecho de que la célula ovular presenta un alto grado de constancia y fuerza de inercia, mientras que la espermática es de una funcionalidad a más corto plazo. En esta diferencia, que podría ser llamada diferencia de movilidad, se basan una serie de consideraciones que vuelven a ver en el influjo del espermatozoide una especie de impulso. En una carta anterior Miescher había encontrado la primera metáfora —y, cosa notable, de índole mecánica— ante la perplejidad de dar una explicación funcional a la diferencia entre esperma y óvulo. Se pregunta: «¿Y si el concepto de óvulo, en relación con el de la célula corriente, consistiera en que a toda esa serie de factores que condicionan la estructuración activa se le ha extraído un miembro?». ⁴⁶⁵ Lo que ve ante sí es como si «la máquina, de lo contrario intacta, hubiera quedado paralizada por la carencia de un tornillo».

De ahí lo que podría pasar en el proceso de fecundación. La metáfora se despliega en un símil: «El espermatozoide se encarga de insertar en un punto dicho tornillo, completando así la estructuración activa. Más no necesita hacer. En ese punto se produce una perturbación del estado físico-químico de reposo y la máquina empieza otra vez a trabajar, suministrando cada célula protamina a sus células vecinas, expandiéndose así el movimiento conforme a un conjunto determinado de leyes». Tratándose de un proceso tan coincidente en todo el mundo orgánico, la representación de un mecanismo que sólo precisa para funcionar de una pieza de recambio debería tener, ya por su sencillez, no poco a su favor. Y sólo a partir de ahí se sigue la otra consideración de Miescher sobre si algo podría depender del lugar del óvulo en donde penetra y se queda quieto el esperma. Y aquí parece incurrir en dificultades el símil elaborado a partir de la metáfora mecánica. Si éste partía del supuesto de que sólo la falta de un determinado tornillo condenaba a la célula ovular a la paralización, ahora parecía que podrían ser insertados, «adicionalmente», otros tornillos en diversos lugares, determinados, de hecho, por la penetración que en ellos hace el

465. F. Miescher a Boehm, 2 de mayo de 1872, en *Arbeiten*, vol. I, págs. 70-73.

esperma: «Pues toda esa ecuación cinética del desarrollo tiene que variar tan pronto como varíe el lugar en que se inserta el tornillo». La localización se habría convertido en el factor específico. Y luego habría que comprobar también el movimiento del esperma, para ver en qué dirección y con qué profundidad horadan las distintas clases de esperma las masas protoplasmáticas. En este punto Miescher parece no estar ya tan seguro de lo que pueda aportar su metáfora, pues acaba con este nuevo bamboleo metafórico: «Éstos son, poco más o menos, los principales castillos en el aire en los que yo ando trabajando». A eso podía referirse lo que él escribiera ya en 1873: « En una palabra, que es bueno que haya un análisis que esboce a su debido tiempo una determinada serie de quimeras ».⁴⁶⁶

En el tratado que recopila sus primeras investigaciones sobre los espermatozoos de los vertebrados, de 1874, Miescher busca de nuevo un símil, pero ahora con mayores reservas a la hora de precisar esas fantasías mecánicas. No quedaría sino «la imagen de un aparato que produce o transforma alguna especie de movimiento». Habría que pensar en un todo compuesto que actúe no según una de sus partes integrantes, sino con la combinación del conjunto. Produciría un movimiento capaz de innumerables variaciones, «con las gradaciones más sutiles y una gran multiplicidad, según la sustancia, la forma, la magnitud, la situación recíproca de las partes entre sí». Podría pensarse en un movimiento que la célula seminal ya tiene y que traslada a la célula ovular o bien en un movimiento que sólo empieza a surgir como consecuencia del contacto entre el semen y el óvulo. En conjunto, e independientemente de cuestiones adicionales, «la concepción de la fecundación como un proceso físico de movimiento sería la única que no entra en contradicción con hechos incontestables». Sin embargo, Miescher piensa también en un proceso orgánico, cuyo mecanismo sería parangonable con el de la traslación del movimiento al óvulo: el de la excitación de las células nerviosas. Éstas podrían aportar un modelo con un alto grado de generalización también a otras sustancias organizadas: «En ningún otro campo conocemos efectos tan grandes iniciados por impulsos con una cantidad tan inconmensurablemente pequeña de fuerza viva. Como el músculo con la excitación de un nervio, así también el óvulo se convierte, con la excitación adecuada, en una cosa, desde un punto de vista físico y químico, totalmente distinta...».⁴⁶⁷

466. Carta de F. Miescher a W. His, 29 de enero de 1873, en *Arbeiten*, vol. I, pág. 73.

467. F. Miescher, *Die Spermatozoen einiger Wirbeltiere*, en *Arbeiten*, vol. II, pág. 98.

En la subsiguiente explicación morfológica de los datos histológicos el resultado finalmente obtenido es que el óvulo, pese a ser una célula como otra, tiene que *carecer* de algo «que forma parte integrante del equipamiento de una célula viva cabal». Tendría que haber alguna razón de por qué, en los animales superiores, «una masa indudablemente protoplasmática cae en un perezoso estado de inercia, del cual es despertado de nuevo por la acción del semen». Si se consiguiera probar que la añadidura del semen al óvulo es equivalente al de un núcleo celular fisiológicamente perfecto a la masa ovular —cuya carencia consistiría, pues, en la no posesión de un núcleo así—, nos hallaríamos ante un «inimitable experimento natural», que tendría que ponernos al corriente sobre el papel del núcleo para todas las células en general. La investigación del esperma cobraría entonces un significado que va mucho más allá del tema de la generación, como pronto se iba a confirmar: «Pues la naturaleza nos ofrece aquí, de un modo accesible al análisis y a la descomposición, una de aquellas sencillas y fundamentales estructuraciones activas que están en condiciones de dar a fuerzas en tensión la forma específica propia de procesos dinámicos vitales».⁴⁶⁸ Esta última frase del gran tratado de Miescher nos abre —mediante la utilización, normalmente no observable en él, de la expresión «fuerzas en tensión»— a una más amplia panorámica de su metafórica de fondo, que a alguien como a él, que avanzaba tanteando hacia algo todavía inaccesible, le servía de orientación.

Aquel complejo metafórico pertenece a un contexto englobado bajo la designación de *energía vital*. En cuanto versión de la metafórica desarrollada en torno al mecanismo de relojería, viene asociada con la hipótesis de una complementariedad de esperma y óvulo, que Miescher ve preparada por el desarrollo unilateral de los dos formas de célula «y, por cierto, en distintas direcciones, de manera que cada una de ellas queda privada del pleno valor fisiológico que es condición de una perfecta energía vital. Lo que falta podría ser, en el caso del óvulo, un núcleo cabal, pero también algún otro impulso de movimiento molecular (perturbación del reloj) o incluso una determinada sustancia...».⁴⁶⁹ Así pues, las dos cé-

468. *Ibid.*, vol. II, págs. 105 y sig.

469. Carta de F. Miescher a W. His, 1 de diciembre de 1875, en *Arbeiten*, vol. I, págs. 79 y sig. Su datación en el año 1895, que figura allí, es falsa, pues Miescher había muerto ya el 26 de agosto de 1895. Pero hasta desde el punto de vista de su contenido el programa expresado en la carta no corresponde con la última fase de desarrollo de su teoría.

lulas que se unen en la fecundación son, ahora, incompletas; únicamente su contacto o su mezcla hace surgir la célula de pleno valor, «cuya energía vital puede incluso ser más grande que la de una célula que haya estado siempre en un cierto equilibrio de todas sus funciones vegetativas».

La secuela de esta suposición de la recíproca necesidad de integración de ambas células es que, tras la investigación del esperma, Miescher hubiese preferido abordar la temática de la fecundación a partir, sobre todo, de la célula ovular, programa que él mismo ya no pudo llevar a cabo. Eso nos hace comprensible el que formule, metafóricamente, la cuestión que a él le acucia con estas palabras: «¿Cuál es la diferencia fundamental entre el óvulo y la plena célula viviente? ¿Por qué el óvulo se queda, física y químicamente parado, como un reloj al que no se ha dado cuerda?».

Ahora bien, el uso de metáforas mecánicas en el caso de procesos orgánicos —algo que se solía hacer desde tiempo atrás, aplicándolo especialmente en la polémica contra concepciones de vida espiritualizantes— no resultaría, en este contexto, de tanto interés como para merecer ser presentado si, hacia el final de su vida, después de dar por finalizado su trabajo, Miescher no hubiera pensado en otras posibilidades de ilustración de sus teorías, no sin evidentes muestras de fastidio por las imágenes que hasta entonces había elegido.

No sabemos ni sabremos ya jamás lo que le pasaba por la cabeza en sus últimos meses de vida, en la soledad de su cuarto de enfermo en Davos, cuando escribía al amigo que, en las horas de insomnio de las últimas noches, «de un modo totalmente involuntario, revivían, de repente, en mi cabeza, todos mis trabajos sobre el esperma». Sin tener a mano la más pequeña nota o cifra, habría ido tomando forma, en su mente, «la mayor parte del texto del trabajo que yo intentaba hacer sobre el ácido nucleico». ⁴⁷⁰ Esto habría de ser completado y puesto por escrito consultando las notas de material estadístico. Ese último éxito le fue negado. Durante el tiempo que aún le quedaba de vida concentró todo su esfuerzo en el tema de la respiración, que había sido la otra gran cuestión que despertara su curiosidad. Uno de sus discípulos lo comparó, a él y al trabajo de su vida, con un barco cargado con preciosos tesoros que, al entrar en el puerto, se hunde.

Tanto más insustituibles resultan las sugerencias de cambio en

470. Carta a W. His, 15 de junio de 1895 (citada por el destinatario en la introducción a los *Arbeiten*).

la metafórica de fondo con que topamos en sus últimas cartas. En 1892 considera la concepción sexual como un encuentro de dos núcleos celulares equivalentes, surgidos por «una especie de reacuñación en sustancias germinales del material usual del núcleo celular».⁴⁷¹ Las sustancias fundamentales de la célula masculina quedarían «preparadas y reducidas a un estado capaz de germinación» y puestas en contacto, en cuanto tales, «con las correspondientes sustancias germinales, igualmente preparadas, de la célula femenina». Lo que allí ocurre pide, para ser explicado, el uso de una metáfora, pues es evidente que se escapa a toda descripción, pero una metáfora que sugiera el cuadro de un importante ritual. Aquellas sustancias germinales de la célula masculina y femenina, con esta reducción, y una vez puestas en contacto, «se unificarían mediante toda una pantomima de danzas cariocinéticas».

Dos meses después la cosa se aclaró aún un poco más. Miescher, siguiendo su afición por la lectura de biología vegetal, encontró en ella, según escribe, lo que él llama «los puntos de vista más fundamentales y de valor más universal acerca de la sexualidad», cuyo tratamiento más profundo lo hace Darwin al hablar de la fecundación por cruzamientos e hibridación en las plantas. El decisivo paso conceptual dado aquí consiste en decir que debería dejarse de vincular determinadas características hereditarias con determinadas sustancias químicas adjuntas a cada una de ellas, que sería completamente superfluo hacer de la célula ovular o espermática, o de la célula en general, «una cámara de aprovisionamiento de innumerables sustancias químicas, cada una de las cuales debería ser portadora de una característica hereditaria particular».⁴⁷² Éste, justamente, sería el resultado de sus investigaciones: ni el protoplasma ni el núcleo de la célula estarían formados por un sinnúmero de sustancias químicas, sino, más bien, por «unos pocos individuos químicos, de una estructura, eso sí, probablemente muy complicada». La clave de la sexualidad habría que buscarla, según él, en la estereoquímica. Las ataduras ligeras en las asimétricas distribuciones de los átomos de carbono de las sustancias orgánicas hacían comprensible el hecho de que causas de poca monta operaran ya cambios en esa distribución, mediante los cuales advienen, paulatinamente, fallos en la organización. Esto hacía de la sexualidad un dispositivo corrector de esos inevitables fallos estereométricos en la arquitectura de las sustancias orgánicas.

471. Carta a W. His, 13 de octubre de 1892, en *Arbeiten*, vol. I, pág. 116.

472. Carta a W. His, 17 de diciembre de 1892, *ibid.*, págs. 116 y sig.

La reflexión sobre la función que podrían tener las variantes estereoquímicas de uniones específicamente idénticas en una multiplicación celular como la fecundación lleva a Miescher a un ámbito metafórico totalmente distinto del hasta entonces frecuentado. La enorme magnitud y complejidad de las formas constructivas químicas que aquí participan permitirían una cantidad tan colosal de estereo-isometrías que «toda la riqueza y toda la multiplicidad de transferencias hereditarias pueden encontrarse expresadas en ellas, igual que las palabras y los conceptos de todas las lenguas con las veinticuatro o treinta letras del alfabeto». Esta disposición combinatoria de los átomos de carbono en macromoléculas orgánicas construidas asimétricamente es lo que lleva a Miescher a considerar superflua la suposición de factores hereditarios específicamente diferentes, reduciendo el quimismo del núcleo celular a la suprema sencillez de un modelo químico fundamental.

Es sorprendente que al conmemorar el centenario de su descubrimiento del ácido nucleico no se hiciera mención alguna de esta comunicación epistolar, la más importante suya, hecha pública ya en 1897. Los ímprobos esfuerzos que costó ir del *mecanismo de relojería* al *lingüístico* nos dan la medida de la sagacidad con que Miescher se adelanta al futuro de la teoría genética.

No olvidemos que Miescher pudo salir de su concepción de una relación entre el esperma y el óvulo meramente mecánica o motora mediante la metáfora de la combinatoria alfabética de palabras y conceptos. Una sexualidad considerada como corrección de deformaciones ocurridas en la estructura estereométrica de las moléculas suponía que la parte hereditaria estaba plenamente expresada en los dos lados de la cópula reproductora. Sólo así podía entrar en acción lo corrector del elemento errátil. Para ello Miescher tuvo que superar su anterior concepción de que los productos sexuales que llegaban a unificarse presentarían una reducción en ambos lados o, al menos, en la célula ovular. Cosa que, de hecho, ocurre, para la genética posterior, en relación con la frase cromosómica, pero no antes de haber comprendido la necesidad de la partición reductiva, si no se querían sacar falsas consecuencias de esa disminución parcial para el momento de la fecundación. Con sus investigaciones sobre el esperma Miescher pudo invalidar la concepción que partía de la *lasitud* del óvulo: esto se basaba en que en el esperma «todo quedaba reducido a las sustancias propiamente activas», con tal que éstas «fueran atrapadas justamente en el momento preciso en que ejercen su más alta función fisiológica, por lo que no cabe sospechar ni la más mínima degra-

dación de las mismas». ⁴⁷³ Ahí tendríamos esa sustancia «en toda su autenticidad y en su fase más activa». El presunto superávit en «fuerzas en tensión» del esperma —que al principio había llevado a la teoría, erróneamente, hacia un modelo mecánico— es, por consiguiente, de hecho, la forma en que aparece su extrema reducción sustancial, pero también en que se capta, en el momento preciso, su plena actividad funcional.

Volviendo desde el *acontecimiento* del descubrimiento del ácido nucleico hasta la época conmemorativa del centenario, una sensibilidad despierta puede percatarse de que las metáforas de Miescher han desaparecido, a excepción de la referente al alfabetismo bioquímico. Pero en el año de la conferencia conmemorativa de Chargaff este alfabetismo bioquímico ya había traspasado el cenit de la ventaja que llevaba en la orientación y configuración de modelos futuros, para dejarse ver en un escenario accesorio, como una creación visionaria de tintes blasfemos y apocalípticos, en un espectáculo con un ser humano metido a transformador de la escritura del libro de la naturaleza.

Ahora bien, puede que la genética sea realmente la pieza central del crepúsculo de los dioses de la ciencia, después de que la física, que parecía al principio predestinada a representar ese papel, no lo hizo. Pero el vincular esa mirada tenebrosa sobre el poder propio de la genética con un antropomorfismo metafórico no lo considero yo más que una mera ocurrencia literaria. En una *metaforología* como la nuestra eso precisa de una fundamentación. Chargaff celebra en los términos más elogiosos el descubrimiento hecho por Avery en 1943. Pero en ese descubrimiento se dio, por primera vez, una intervención manipuladora en el genoma de un pneumococo de tipo III, y eso sin seguir, en absoluto, el hilo conductor de la gramática biológica. El descubrimiento se basaba en el trasplante de material genético, aunque al principio Avery no sabía exactamente que él tenía que vérselas con esto. ¿Se había llegado ya aquí, donde el crítico se expresa todavía, retrospectivamente, en los tonos más elogiosos, a un *point of no return*? Yo planteo esta contrarréplica no para llevar la contraria a un crítico tan competente, sino únicamente para llamarle la atención sobre la arbitrariedad de la muesa que él hace en la parcela de la historia de la ciencia que está considerando.

La gran cuestión que aquí surge es si nosotros somos capaces de percibir y determinar los puntos del desarrollo teórico sobre los

473. Carta a W. His, 22 de julio de 1893, *ibid.*, I, págs. 117 y sig.

que ha de recaer la decisión de parar o seguir adelante, si es que damos por supuesto que debe ser tomada una decisión. ¿Hubiera podido el propio crítico titubear ante la aceleración que entonces ya se había dado y se seguía dando en el campo del desarrollo teórico?

Chargaff nos cuenta que tenía tan presente el alcance del descubrimiento de Avery que se había puesto a hacer él mismo un ensayo con el título de «El segundo sueño del profesor Kekulé», donde se predecía verdaderamente mucho de lo que posteriormente ocurrió en la realidad, pero que nunca vio la luz. ¿Tenemos que colegir nosotros que incluso un autor de tanta claridad de visión no se percató del punto idóneo para una posible decisión o bien, si se percató de ello, lo valoró de una forma tan equivocada que, llevado por la fascinación de las visiones proféticas de la desgracia, se puso él mismo a fomentarla? El desarrollo de la desgracia, si es que se avecinaba algo así, no tiene nada que ver con el hecho de haberse apropiado aquella metafórica gramatical de Schrödinger.

Para aclarar ese estado de cosas se debe insistir en el contexto *metaforológico*. Chargaff no es el único que se toma en serio una serie de desgraciadas consecuencias ínsitas al lenguaje del código genético —o bien en nuestro discurso sobre el código genético—. En un golpe de mano, de la metafórica surge un metalenguaje de especialidad. Lleno de escepticismo frente a las posibilidades de la microbiología, escribe Hans Jonas: «Suponiendo que el mecanismo genético hubiera sido ya completamente analizado y su escritura definitivamente descifrada, no nos quedaría sino ponernos a escribir de nuevo el texto».⁴⁷⁴ Esto es un giro tan inesperado como deprimente de la metáfora, cuya retórica hace que el lector se olvide de que en el empeño teórico por hacer legible el texto genético el motivo era —y no sólo de un forma aparente y provisional— el propósito de hacer accesibles y corregibles los errores del programa genético.

El observador filosófico preocupado por la evolución de la bioquímica se fija exclusivamente en una monstruosidad de tinte

474. Hans Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1974, pág. 80: «Assuming the genetic mechanism to be completely analyzed and its script finally decoded, we can set about rewriting the text. The specifications for the rewriting can come from any quarter, interest, or well-meaning belief of the hour... But, juggling by the rhetoric of its prophets, the idea of taking our evolution into our own hands is intoxicating even to men of science, who should know better».

blasfemo que no sólo significaría una arriesgada desviación de su desarrollo, sino que podría, o incluso tendría que convertirse en su secreta fuerza motriz. En la historia de la medicina siempre ha habido una serie de expectativas procedentes de personalidades marginales, que, por ejemplo, esperaban del perfeccionamiento de la anatomía un modelo de construcción de un hombre artificial. El *homunculus* de la segunda parte del *Fausto* es un trasunto de la primera sustancia orgánica, la urea, sintetizada por Wöhler en 1828.

Lo que el escéptico no pierde de vista ante los éxitos de la genética apenas es comprensible, en tal grado de sospecha y temor, si no se mira, retrospectivamente, al viejo libro de la naturaleza como el texto de la creación escrito por el propio Dios con un sacrosanto carácter de definitivo. Por consiguiente, incluso el extrapolar todo ello a esa tentación de querer volver a escribir el texto no apunta, en absoluto, a los riesgos que eso podría tener para la vida y supervivencia de la humanidad, sino a la rivalidad entre técnica y naturaleza. El tema sería el escándalo que representa el querer competir con el autor del mundo, que tanto había hecho para no dejarse transparentar hasta los entresijos de su obra. Al final, sin éxito. Pues ahora el ser humano habría descifrado la escritura, poniéndose, con ello, en disposición de escribirla él mismo. Las consecuencias ulteriores no precisarían de ninguna otra argumentación: el ser humano se pondría ahora a componer un texto distinto del que le había sido dado, un texto propio, supuestamente peor o incluso totalmente malo. En otras palabras, que él mismo tomaría en sus manos su propia evolución. La sospecha queda compendiada en la frase de que lo que estaría en juego sería la creación de un superhombre.

Pero hay que hacer una neta diferenciación entre lo que es sacrilegio y lo que es una serena consideración de las posibilidades y los riesgos. Jonas dice, con razón, que él no teme un mal uso de las nuevas posibilidades por parte de los intereses de un poder malvado, sino el que pudiera provenir, justamente, de los «mejores propósitos». Serían los proyectos de aquellos promotores de la humanidad que sueñan con la eliminación de las carencias del hombre como ser social y con la planificación, a largo plazo, de su renovación, para hacerle, al final y definitivamente, capaz de conseguir su felicidad. Después de haber dirigido sus temores, ya en 1974, a la vinculación, explosiva, entre biotécnica y utopía, en 1979 formula Jonas su «principio de la responsabilidad» precisamente bajo el lema de la contrautopía. Por decirlo brevemente, éste con-

sistiría en la obligación de la humanidad de titubear, tan pronto como los riesgos sean absolutos, ante opciones que le prometen la felicidad.

Esta máxima ha de ser explicada aquí sólo bajo este punto de vista: ¿la metafórica de la legibilidad puede haber, si no legitimado, sí, al menos, estimulado ese fatal impulso hacia esa disposición biotécnica? En relación con el caso concreto de la escritura codificada del genoma, el hombre —más concretamente, el teórico— no sería sino un colector, que mira como *por encima del hombro* lo que pasa en el mecanismo de lectura y distribución de la información. Se sorprende de que la metáfora de la lectura no haya sido únicamente una fórmula libresca del antropomorfismo. Esa sorpresa abre una alternativa: el observador toma el género textual, que a él le parece tan adecuado, como expresión de una disposición, cuyo destinatario es él, a hacer un uso instrumental de las informaciones teóricas recibidas; o bien lee el texto como el índice de un decreto que corrobora la existencia de una voluntad que, de otra forma, le sería desconocida y cuya aceptación podría ser el único sentido de la comprensión que él ha adquirido. Todo lo que sabemos del mecanismo de la evolución nos hace difícil percibir y respetar el decreto que nos obliga a acatar una moral de la integridad del texto de la naturaleza, después de que ella misma haya conseguido tanto sus éxitos como sus fracasos únicamente mediante una sanción *restringida* de aquél. El deseo de que la experiencia no sólo nos haga saber qué es algo, sino también que debe ser como es, se ve rechazado por nuestra comprensión del proceder de la misma naturaleza.

Ese dilema se hace especialmente claro si el biólogo se remite a Goethe. En discursos solemnes se ha hecho, frecuentemente, alusión al verso del poema «Urworte orphisch», donde la «forma acuñada que viviendo evoluciona» parece expresar el secreto del mundo orgánico junto con la propia intuición de Goethe sobre él, pero donde también parece presentirse ya la imbricación —arriesgada y victimaria— de la constancia e inconstancia de sus factores, que comenzó a ofrecerse claramente, en el transcurso del siglo, a la mirada que estuviese puesta en la evolución. Al recibir, recientemente, la medalla goethiana de su ciudad natal, Francfort, un importante zoólogo subrayó, más aún que el último verso de la estrofa, el primero, que comienza: «Así has de ser tú», como un conjuro, justamente, de la sanción que la naturaleza da a aquello que ella misma sólo pudo producir desviándose continuamente de la obligación de perseverar en la solución formal encontrada una

vez. El último verso de la estrofa, el que habla de la «forma acuñada» —sigue diciendo el galardonado—, «encierra ya en sí hasta la biología molecular». Aquella forma que evoluciona viviendo estaría preacuñada en el código molecular y éste sería, por consiguiente, «el texto de un decreto sobre el proceso vital en el espacio y en el tiempo». ⁴⁷⁵

Todo indica que el texto del que aquí se habla debe ser el escrito protector que la naturaleza misma habría dispensado a sus criaturas para defenderlas de la *hybris* de la teoría y la técnica humanas. No es que yo ponga en duda que eso esté de acuerdo, en el fondo, con la posición de Goethe. Pero no por ello es ya un argumento. Por ejemplo, no lo es para alguien que ve que la inconstancia genética —por otro lado, el motor de la evolución— pudiera lograr, bajo la protección cultural de las sanciones legales y de la ética médica, una preponderancia de lo no probado, e incluso no susceptible de prueba, sobre aquel otro verso —«así has de ser tú»— de Goethe; algo con lo que, en unas pocas generaciones, ya no sabrán qué hacer ni la capacidad de compromiso ni la capacidad de rendimiento de la sociedad. Un argumento más sobrio sería el de la riqueza obtenida por los resultados ya acreditados de la evolución: algo que no podría ser renovado ni tampoco esencialmente enriquecido por vía experimental o técnica. Aquí apunta otra vez la metáfora del tesoro literario, de la biblioteca universal, cuyos elementos ya no pueden presentar la unidad del viejo libro de la naturaleza, aunque, por su origen, tengan que ser homogéneos: «La totalidad de la naturaleza viviente, la plenitud de especies constituye, por consiguiente, una enorme y única biblioteca, para la producción autónoma de un sinnúmero de complejas sustancias químicas, la mayoría de las cuales probablemente ni siquiera las conocemos aún y de las que nosotros —como mucho— sólo podemos producir artificialmente, de un modo más barato y con la misma fiabilidad que los seres vivos, una ínfima parte». ⁴⁷⁶ Por lo que se refiere, justamente, al hecho de la contingencia —la no sistemática deducibilidad de los planos cons-

475. W. E. Ankel, «Dankrede nach Verleihung der Goethe-Plakette der Stadt Frankfurt am 29. April 1980», en *Natur und Museum*, n° 110 (1980), pág. 279.

476. H. Markl, «Artenschutz als sittliches Gebot. Ökonomische Argumente für die Ökologie», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 de marzo de 1981.

Del mismo autor, «Ökologische Grenzen und Evolutionsstrategie Forschung», en *Forschung*, órgano de *Die Deutsche Forschungsgemeinschaft*, n° 3 (1980), págs. I-VIII.

tructivos del genoma guardados en la oficina de patentes de la naturaleza y la irrepetibilidad del proceso de prueba de sus productos—, ésta es la que hace del respeto no sólo del conjunto de su producción, sino de su multiplicidad de clases, la ley de la autoconservación humana. Aquí resalta una cierta autonomía respecto de lo que es la teoría *pura*, que ha empezado a avergonzarse de su tradición morfológica y que tiende a hacer del *caso* específico de lo viviente un mero paradigma de esa solución elemental que llamamos *vida*. Así, el que adquiere con más facilidad la apariencia de teórico *puro* es quien deja de lado las bibliotecas y se da por satisfecho con un *caso* conceptual, adversario de lo morfológico y a favor de lo *estructural*, y para el cual la historia queda aglutinada en un conglomerado de arbitrariedades. La metáfora de la naturaleza como biblioteca es aquí no tanto una referencia a una colección de leyes que se guardan en ella cuanto, más bien, una tímida reminiscencia de joyas olvidadas, de las cuales, en determinadas situaciones, se podría tener necesidad.

La retórica se ve siempre puesta en peligro por las dificultades que afectan a los medios de cuya fuerza de persuasión se sirve. La legitimación de la metáfora absoluta de la escritura genética en clave ha sido el resultado de su empleo como modelo heurístico. Las contrariedades en que se incurre al unir las metáforas del «texto de un decreto» y de la «escritura protectora» no se basan ya en su función de modelo. Aquí queda evidenciado cómo la antigua eidética metafísica representaba la manera más fuerte de afirmar la intangibilidad de la naturaleza y cómo la razón de que ahora se le deniegue la renovación a esa metáfora del «libro de la naturaleza» reside en el hecho de que la constancia que él estaba llamado a defender ha revelado su condición de producto, precisamente, de la *inconstancia*.

Siempre es arriesgado argumentar recurriendo a los mandatos de la naturaleza. Incluso cuando sólo se trata de dejarla en paz. Galileo todavía daba por supuesto que la codificación matemática del texto de la naturaleza era el lenguaje mediante el cual Dios quería reservar a los especialistas su verdad sobre la naturaleza. Luego su desciframiento tenía que estar al alcance del hombre y ser realizable en el marco temporal de su historia. En relación con el código genético se da la asombrosa constatación de que, entre todas las soluciones previstas por Schrödinger, aquél realiza la más sencilla. A espaldas de su estupenda complicación, la vida ha asegurado su permanencia mediante un canon de una estricta simplicidad, que consiste en la necesidad no tanto de una multiplicidad de factores químicos como de una diferenciación.

En principio, todo código ha de poder ser descifrado, dada la imposibilidad de la existencia de un procedimiento de cifrado irreversible. Ninguna codificación alcanza jamás con su secuencia de signos la mayor probabilidad posible, es decir, aquí, el mayor *desorden*. Sin embargo, la seguridad de un código está en relación directa con la necesidad de tiempo que se precisa para su descodificación; si éste trasciende los límites de su posible utilización, el código es prácticamente indescifrable. La seguridad ideal coincidiría con la realidad de una *secuencia de signos del azar* que ya no habría manera de reconocer como información. La más refinada técnica de desciframiento simula el azar, imita el sinsentido sin que se le esté permitido llegar a alcanzarlo jamás. Considerándolo desde la perspectiva de este ideal, la codificación del genoma no es, en absoluto, frente al hombre y a sus teorías, algo reservado. En el caso de que se quiera encontrar expresada en la naturaleza una voluntad imperativa con respecto al ser humano, habría que pensar en los medios que estarían dispuestos para la ejecución de esta voluntad. La expectativa clásica de la bioquímica de que a cada característica hereditaria correspondiera una específica composición orgánica, habría erigido, a toda intervención humana, una barrera de una impenetrabilidad completamente distinta. Para el *fin adicional* de un mandato o prohibición, el principio de la codificación no sería, en cuanto protección de la mera intangibilidad de la naturaleza, la solución más drástica.

La desconstrucción de pautas teleológicas constituye una participación esencial de la filosofía en el surgimiento de la ciencia moderna. Lo más difícil, hasta ahora, ha sido desterrar el finalismo del ámbito de la biología. Pero el que su objeto, la vida orgánica, tenga que ser la meta del desarrollo que se produce en el universo no es algo que —en cuanto expectativa manifiesta o secreta— pueda desecharse como si tal cosa, incluso aunque toda la evolución no aparezca más que como el complicado procedimiento del protozoo de refinar su técnica de autoconservación. Idéntica esperanza se esconde detrás de todas esas suposiciones de que en planetas lejanos, en torno a alguno de los soles entre los miles de millones existentes, se pueda encontrar alguna vez vida, y, además, inteligente, capaz de reaccionar a nuestras señales.

Cuando Freud encontró, en 1920, la pulsión de muerte, ésta representaba, casi un siglo después, la metáfora psicológica correspondiente al segundo principio de termodinámica: la vida no es el cumplimiento de la tendencia más intrínseca de toda clase de ma-

teria, ya que la tendencia más profunda de la propia vida consiste en retornar al estado inicial, de pseudópodo, e incluso a lo inorgánico, revelando por doquier su condición de *excepción*, una gran excepción, abrumada y, al final, insoportable hasta para sí misma. Al fin y al cabo, el premio del placer que se le otorga no basta para remunerar a la vida por sus vanos empeños y múltiples fracasos. De nuevo, como antes ya en la antigua metafísica y en la subsiguiente tradición cristiana, la paz eterna es la meta a que apunta todo movimiento.

La fascinación ejercida por el pensamiento de la evolución, la perspectiva de una humanidad que progresa en sus inagotables posibilidades de felicidad, incluyendo la aparición del superhombre, han estado aún determinando la visión de una clase de texto que posibilita el fenómeno de la vida e incluso de un tipo de texto que la va describiendo hasta su manifestación como historia del hombre. *Evolución* significaría que se sigue escribiendo en el texto genético; *historia* significaría que los anales de la humanidad se continúan época tras época. Si un genetista contemporáneo cita el diálogo que tiene lugar entre el monoimpresor de libros y el eremita, de Daniel Wilhelm Triller, a fin de mostrar que la hipótesis de un mecanismo que elabora la información no es consecuencia del atomismo clásico,⁴⁷⁷ esto quiere decir que la visión de la historia de la vida y del hombre, manifestada en forma de escritura, ha sido motivada, preferentemente, por la cuestión de cómo todo esto ha podido ocurrir. La admiración por el devenir distrae del riesgo del ser: su improbabilidad da la medida de la amenaza que se cierne sobre él y también del esfuerzo puesto en asegurarse frente a la misma. Ante las distintas opciones de derrumbamiento, entre las cuales el hombre parece estar aún indeciso, hasta lo más amenazante puede ser reconducido, con alguna variante, a la línea metafórica tradicional: «No está ni siquiera excluido», escribía Maurice Merleau-Ponty hace ya más de un cuarto de siglo, «que la humanidad quede parada a medio camino, como una frase que no puede ser concluida».

Desde un punto de vista energético, el fenómeno de la vida en general es, en relación con todo aquello que lo rodea, algo parasitario. El sistema vivo retarda el proceso de la entropía para favorecerse a sí mismo y a costa del aceleramiento del mismo en el medio ambiente. La vida se mantiene derrochando energía. Cosa que

477. Gerhard Schramm, *Belebte Materie*, Pfullingen, 1965, págs. 41 y sig.

vale también; y en mayor medida, para ese angosto desfiladero de todos los fenómenos de la vida, para la transmisión de la información genética en el proceso hereditario.

La corruptibilidad de los textos y el gasto hecho para su mantenimiento son ya un hecho histórico-cultural e incluso filológico: cuanto más raras sean las existencias de una biblioteca tanto más altos serán los costes para su mantenimiento y ambientación climática. La conservación de lo legible, del documento entre aquello que lo rodea es lo improbable por antonomasia; lo probable es el caos, el ruido, la indiferenciación, la corrupción. La pulsión de muerte es también un compendio de las pérdidas de legibilidad e incluso del hundimiento de lo particular en lo general. Análogamente a aquel muy poco sentimental dicho de que la gallina no es otra cosa que un instrumento del huevo para producir otro huevo, el organismo total constituye una producción y un aseguramiento de las condiciones en que se pueda mantener la complejidad del texto genético.

Si uno no pierde de vista el aspecto, acaso humanitario, de la colegibilidad del genoma, tiene que tener también muy clara la existencia de una serie de decepciones que ha traído consigo el descubrimiento de los soportes del aparato reproductivo. Son, o serán algún día, comparables a las expectativas, no cumplidas, del final del siglo newtoniano de que, finalmente, todas las estructuras materiales del universo seguirían al único modelo del sistema central sol-planetes-lunas. El pensamiento de fondo era que el mundo tenía que estar construido, en todos sus órdenes, según un esquema, simplemente, acreditado, según un único pensamiento fundamental de la divinidad. La escritura química no pertenece, evidentemente, a ninguna de esas elementales ocurrencias de la creación. Es significativo el que no se haya confirmado la expectativa de que las prestaciones de la memoria en el cerebro sean provistas de una información legible por moléculas de ácido nucleico.⁴⁷⁸ Sigue en pie la singularidad, el aislamiento de la solución de los problemas de la genética. En conjunto, esta solución da la impresión de una improvisación hecha ante un episodio donde una partícula periférica se resiste, en un acto inútil de rebelión, a la tracción de un gran proyecto.

Las metáforas son elementos retóricos que pueden cobrar virulencia en el ambiente tenso de situaciones problemáticas. Mien-

478. Salvador E. Luria, *Life the unfinished Experiment*, Nueva York, 1973 (trad. alem. en Munich, 1974, pág. 147).

tras que el argumento suficientemente fundamentador es, en un contexto teórico, como una especie de coagulación disciplinar, el elemento retórico precisa de un grado de problematización acorde, precisamente, con su grado de capacidad operativa: ¿nos ayuda únicamente a superar las perplejidades de la sinrazón o bien nos empuja a la concreción de una serie de evidencias sin fundamento y aparentes? La *metaforología* es un procedimiento de tanteo y ordenación de lo que son riesgos necesarios y lo que son sugerencias irresponsables. En la bioquímica y en la genética se puede observar cómo el progreso teórico vuelve a desmontar las construcciones metafóricas de las que se ha servido con tanto éxito, sustituyendo la legibilidad por las interacciones de propiedades cognoscitivas estereo-específicas de moléculas que impulsan a la formación de combinaciones ordenadas. La información es la superficie de una molécula proteínica globular. «La construcción epigenética de una estructura no es una creación, es una manifestación».⁴⁷⁹

Treinta años después de que Schrödinger lo intentara con el *demonio* de Laplace, como un lector *legasténico*, e incluso analfabeto, de la escritura genética, surge en el lenguaje de la biología otro de los *demonios* clásicos de la física: el *demonio* de Maxwell. Más que de una instancia de conocimiento cósmico, se trataría aquí de un intelecto seleccionador: si dos recipientes se llenan con un gas cualquiera a cualquier temperatura y se comunican mediante un tubo, cuyo paso puede ser obstaculizado, un *demonio* apostado junto a la válvula bloqueadora debería poder seleccionar las moléculas que por allí pasan de tal forma que deje pasar a las rápidas de un modo distinto a las lentas y sólo en una dirección. El ejercicio de esta actividad durante un período largo calentaría uno de los recipientes y enfriaría el otro, originando así un potencial energético. En el experimento conceptual parece como si, en una posición puramente teórica, pudiera lograrse energía olvidando el segundo principio de termodinámica. La solución de la paradoja se encontró prestando atención a los presupuestos de la acción clasificatoria del *demonio*: los valores de medición que para él son necesarios. Refiriéndolo al *demonio* de Laplace, uno jamás se hubiese preguntado cómo éste llegó a las valores de salida de un estado cósmico simultáneo que le permitirían hacer luego el resto de

479. Jacques Monod, *L'hasard et la nécessité*, París, 1970 (trad. alem. en Munich, 2ª ed., 1975, pág. 87 [trad. cast.: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 4ª ed., 1989]).

prestaciones; el *demonio* de Maxwell tendría que afrontar la evidencia de que la adquisición de la información sobre cada molécula en movimiento le costaría energía. Y la cuantía de esa energía tenía que estar, al fin y al cabo, en correspondencia con la aportación de su trabajo de ordenación, es decir, con la entropía negativa en el doble sistema de los recipientes de gas.

Pese a ese giro del problema, la figura del *demonio* seleccionador estaba llamado a convertirse en algo fascinante para la biología. Desde la óptica de una teoría de la energía, el fenómeno en conjunto de la vida tiene la apariencia de un compendio de todas las actividades de un *demonio* que trabajase en contra de la entropía, sea cual fuere el gasto de energía hecho a costa del medio ambiente. Su lectura de los valores de medición es algo así como el prototipo de un mito científico que parece traducirse en los procesos que sirven al mantenimiento del estándar de vida conseguido, por encima de generaciones y generaciones de individuos. Lo que el fenómeno del organismo hace surgir, una y otra vez, a partir de la escritura del genoma puede ser descrito como un proceso de selección. La función, constructora de orden, de las enzimas está en correspondencia con lo que el *demonio* de Maxwell debía aportar: «Sangran el potencial químico por las vías que el programa ha determinado, del cual son ejecutoras».⁴⁸⁰ Esa visión del *demonio* seleccionador hace comprensible por qué la bioquímica no puede aportar ninguna decisión en la vieja disputa sobre la preformación y la epigénesis, que durante tanto tiempo ha mantenido viva la antítesis entre demiurgo y creador. El *demonio* negador de la entropía no encuentra nada, pero tampoco se encuentra únicamente con su *programa* previamente formado. Su *triage* une la lectura del proyecto con la selección del sustrato, cuyas propiedades asociativas determinan, en no menor medida que el codificado mandato del proceso, la morfogénesis. Si se quisiera determinar con una nueva metáfora el sentido del *demonio* seleccionador, se podría decir que no es un sentido óptico, sino táctil, referido a características estereoespecíficas. Sólo esto —el que la *forma* no esté al final de lo ontogénesis, sino que posibilite ya su comienzo— consume el agotamiento de la legibilidad metafórica.

Nos podemos representar al *demonio* de Maxwell como el oponente del *demonio* de Laplace. El sujeto ideal de la física no conoce ningún organismo, ninguna conformación concreta, sólo fluyentes puntos de masa, únicamente nubes que vibran dispuestas a

480. *Ibid.*, págs. 66 y sig.

difundirse en el espacio. Para un conocimiento *puro*, es indiferente el que haya o no seres vivos en el universo. El *demonio* de Maxwell tampoco es, ciertamente, un biólogo, pero trabaja en contra de la difusión, crea una diferenciación. Sin que sepa nada de la vida hace algo que también la vida hace. Con todo, hay que parar mientes en que a las condiciones de este experimento conceptual se le añade siempre el término *cualquiera*. Importa muy poco la morfología de la situación de partida; lo importante es que se pueda *seleccionar*. Todo lo otro es indiferente: qué apariencia tengan los recipientes, de qué naturaleza sea el gas que los llena, qué pueda ocurrir con el potencial fabricado.

Ahora bien, incluso la biología va derivando, a medida que se hace más química y más física, hacia el desinterés por lo morfológico, de donde, no obstante, había partido todo su impulso teórico. En esto también tiene su parte de culpa la simplicidad de la representación del genoma y su unicidad en el ámbito total de los organismos. La multiplicidad de formas y especies no sólo es un recurso instrumental puramente funcional de los genomas uniformes para abrirse paso a través del tiempo, sino hasta algo teóricamente secundario: una única especie bastaría para hacer biología y una única mutación confirmada por la selección sería suficiente para establecer una mecánica evolutiva. Sería grotesco ver que todo el enorme derroche de la naturaleza orgánica deja frío al biólogo, dado que no significa, para él, más que una colección de ejemplos cualesquiera para un proceso fundamental que siempre es el mismo. Así como el *demonio* de Laplace no tendría ojos para el mundo, cuyo saber total él, ciertamente, no posee, pero lo puede obtener en cualquier momento, el biólogo no encontraría más que una caprichosa exteriorización de algo que él ya hace mucho que sabe por dentro: que todo eso es posible, pero que también sería igualmente posible otra cosa distinta, dado que lo que hay son nucleótidos y toda su combinatoria. Ante la sencillez de la *prescripción* pierde la multiplicidad de la descripción su valor propio, donde solamente queda una metafórica fantasmagórica: sobre riqueza, fuerza expresiva, tesoro, lenguaje y libro. Ahí residía la fascinación de la metáfora de la legibilidad del código genético; era como si la naturaleza se resistiera contra el carácter definitivo de su cientificación, contra la *pureza* de la teoría como criterio de su autonomía.

La teoría, al avanzar de un modo analítico y funcional, va derribando tras de sí los puentes mnemotécnicos de la visualización, prescindiendo del servicio que puedan haber hecho en la formación de los modelos. Desde el momento en que se comprende que

es el genoma el que *hace* que se produzcan clases de proteínas continuamente idénticas, ya no es preciso seguir considerándolo como el texto según cuya receta se procede. La ciencia destruye incesantemente su fondo de justificaciones, las cuales contienen siempre elementos *antropotrópicos*. Leer lo legible significa que el destinatario no rechaza lo que a él le concierne o podría concernir, incluso aunque ya no pueda creer que allí se haga referencia a él. Esto se puede muy bien comparar con el desciframiento de la escritura de culturas desaparecidas, pues no todo lo que en ella se contenía ha sido legado a la *posteridad*, con ella como destinataria. La mayoría de las veces se trata únicamente de *restos*. Pero el historicismo ha nivelado, con toda razón, el concepto de lo susceptible de ser conmemorado: es digno de recuerdo lo que los seres humanos hayan pensado alguna vez; leerlo cuando puede hacerse legible constituye un acto de *solidaridad* que trasciende todas las épocas. Proyectar una legibilidad allí donde no hay nada que haya sido legado o transmitido no revela más que la nostalgia que produce no poderlo encontrar allí y el intento de establecer, con todo, una relación de como-si. Si la teoría se presenta como una interpretación de un anhelo así, como un corto intervalo hasta su satisfacción, entonces no podrá evitar la perturbación que sigue a la lógica de su tachadura de una serie de benéficas metáforas. Lo que se ofreciera como una referencia autorreflexiva al propio mundo vital, a la familiaridad de una experiencia típica, es ahora un andamiaje desmontado, a sus espaldas, por el conocimiento científico, haciéndolo *impracticable* a la correalización de la sociedad contemporánea.

La legibilidad del mundo

Hans Blumenberg

¿Qué queríamos saber? Así podría enunciarse la pregunta que, dos siglos después de la *Crítica de la razón pura* de Kant, ha reemplazado a su pregunta fundamental: ¿qué podemos saber? O bien: ¿qué parecía ofrecer el saber cuando hacía sus promesas? ¿Cómo debería presentarse el mundo para que el encuentro con la incertidumbre dejara de generar malestar?

Preguntas de este tipo nos sitúan ante un abismo tan profundo que resulta prácticamente imposible acceder al otro lado. Sin embargo, existe un procedimiento capaz de descubrir las huellas de tales deseos y aspiraciones: la *metaforicidad*, es decir, el convencimiento de que todo lo que podemos saber acerca de nosotros mismos encuentra su mejor expresión en determinadas metáforas. A partir de ahí, las huellas nos llevan hasta donde los deseos se han formado y siguen anidando, en busca de una determinada *legibilidad del mundo*. Es cierto que bajo ese epígrafe sólo pueden abordarse episodios, nunca totalidades. Pero siempre serán un hilo conductor, indicadores de una cierta continuidad, de una estrategia: renunciar al dominio de la naturaleza para ganar su confianza, conocer el verdadero nombre de las cosas en lugar de las fórmulas exactas para su producción, vivir su expresividad y no su química, conocer su sentido global más que sus partes...

Hans Blumenberg (Lübeck, 1920) es ensayista e historiador de las ideas. Es también autor de *La risa de la mujer tracia: una protohistoria de la teoría*, *La inquietud que atraviesa el río: un ensayo sobre la metáfora* y *Las realidades en que vivimos*, este último igualmente publicado por Paidós.

ISBN 84-493-0974-3



9 788449 309748

Paidós
Buenos Aires

Diseno: Mario Estephan